BEITRÄGE ZUR HISTORISCHEN THEOLOGIE

1

Grundlagen paulinischer Theologie

von

Ernst Lohmeyer

TÜBINGEN 1929

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

Begründet von Wilh. Bousset und Wilh. Heitmüller

Neue Folge

Unter Mitwirkung von

Walther Baumgartner, Hermann Faber, Friedrich Gogarten, Martin Heidegger, Friedrich Karl Schumann

herausgegeben von

RUDOLF BULTMANN und HANS VON SODEN

Erster Jahrgang 1929

Erscheinungsweise: Der Jahrgang umfaßt 6 Hefte im Gesamtumfang von 24 Druckbogen, deren Ausgabe in zweimonatlichen Abständen erfolgt.

Bezugspreis: Der Bezugspreis wird halbjährlich, also jeweils für 3 Hefte im voraus berechnet und beträgt M. 7.50 für das Halbjahr, M. 15.— jährlich. Einzelne Hefte kosten M. 3.—

Aus dem Vorwort:

Bei der Bewegtheit und Fülle des heutigen religiösen und theologischen Lebens ist es für den einzelnen unmöglich, in der weitschichtigen Literatur den Ueberblick nicht zu verlieren und einen Weg für eigenes Studium zu finden. Da möchte die Theologische Rundschau helfend eingreifen, indem sie ihre alte Aufgabe neu aufnimmt: Ueber die Problematik und über die Tendenzen in der theologischen Wissenschaft und ihren Grenzgebieten kritisch zu berichten und das von der Wissenschaft Erarbeitete allen denen nutzbar zu machen, die für Leben und Beruf Gewinn daraus ziehen wollen.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

BEITRÄGE ZUR
HISTORISCHEN THEOLOGIE

1

Grundlagen paulinischer Theologie

von

Ernst Lohmeyer

TÜBINGEN 1929

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

BEITRÄGE ZUR
HISTORISCHEN THEOLOGIE

1

Grundlagen paulinischer Theologie

von

Ernst Lohmeyer

TÜBINGEN 1929

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

RICHARD HÖNIGSWALD

Arbeiten wir daran,
richtig zu denken; das ist
das Prinzip der Moral.

Pascal.

EINLEITUNG

Grundlagen paulinischer Theologie — diese Worte, welche die folgenden Untersuchungen einheitlich zusammenfassen, wollen in aller Weite und Strenge ihrer sachlichen Bedeutung verstanden sein. Es ist zunächst die Theologie des Paulus, die den Gegenstand dieser Arbeit bildet, nicht die Besonderheit seines geschichtlichen Lebens oder seiner menschlichen Gestalt, nicht die Eigentümlichkeit seines „Lebensgefühles“ oder seiner Frömmigkeit. Welche Probleme immer in der geschichtlichen und gläubigen Haltung des Apostels liegen mögen, sie erhalten den Ort, der ihnen Bestimmung und Bedeutung gibt, erst von der Sache, die Paulus treibt und von der er getrieben wird. Denn auf dem Gebiete des Glaubens gilt es in einem tiefen und besonderen Sinne, daß alles fromme Fühlen und Handeln, aller Zauber seelischer Regungen und alle Klarheit unbeirrbarer Ueberzeugungen nur das gegenständliche Gefüge widerspiegeln, in dem die Sache des Glaubens steht. Glauben heißt an etwas glauben, dieses Etwas als den einzigen und absoluten Grund seiner eigenen und aller fremden Wirklichkeit wissen, von dem das gläubige Ich alle Fülle und auch alle Nichtigkeit seines Selbst erst empfängt. Wohl ist der Absolutheit solcher Bestimmung gerade dieses Wissen und Glauben unveräußerlich; wohl wird alles Regen und Streben des menschlichen Herzens von ihr wie neu geweiht, aber es kann alsdann auch nichts anderes sein als die schlechthinnige Gebundenheit an die Sache, durch die es selbst erst rein und gläubig heißt. Vielleicht gilt gerade für Paulus diese einzige Bedeutung des gläubigen Gegenstandes in einem besonderen Sinne. Denn es läßt sich zeigen, daß gerade die bewegte Fülle seines leidenschaftlichen Herzens ihren Grund und Sinn aus der Sachlichkeit eines theologischen Denkens gewinnt. Ihm ist alles Menschliche fremd, das Menschliche nicht nur seines eigenen, sondern alles Lebens, damit alles Göttliche wirklich und wahrhaft werde. Er ist Apostel, nur in der Botschaft, die zu verkünden ihm übergeben ist, erfüllt sich sein Leben und seine Gestalt; beides ist nichts anderes als diese Botschaft. Selbst der Satz, der für

Luther die beseligende Fülle aller gläubigen Gewißheit in sich schließt, trägt die Form eines Urteils über eine theologische Wahrheit: „So urteilen wir, daß der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben.“

In solchem Verständnis scheint freilich der Begriff der paulinischen Theologie zum einzigen Grunde seines gesamten Lebens und Denkens zu werden und das Wort „Grundlagen“, das die Ueberschrift ihm beifügt, überflüssig zu sein. Was dieses dennoch als ein eigentümliches „Mehr“ enthält, ist zunächst das scheinbar Aeußerliche, daß hier nicht von der gesamten Fülle der Erscheinungen die Rede sein soll und kann, in denen sich die paulinische Theologie gestaltet hat, sondern allein von den Grundsätzen, die den Bereich seines Denkens und Glaubens umgrenzen. Es ist die Absicht, um ein paulinisches Wort in verändertem Sinne zu gebrauchen, an dem in seinen Briefen bezeugten geschichtlichen Sachverhalt „das Wesentliche zu prüfen“.

Solche Bestimmung führt sogleich tiefer in die methodische Absicht dieser Untersuchungen und das sachliche Gefüge ihres Gegenstandes hinein. Denn um das „Wesentliche prüfen“ zu können, bedarf es eines Kriteriums, das die Wahrheit der paulinischen Sätze zu beurteilen gestattet. Wo aber anders könnte dieses Kriterium gefunden werden als in dem kritischen Begriff einer wissenschaftlichen Theologie? Denn dieses „Prüfen“ ist hier nicht in dem religiösen Sinne gemeint, in welchem die gläubige Tat, an überliefertem Worte ihre ursprüngliche Fülle erfahrend, auch alles Ueberlieferte mit neuer Bedeutung setzt und also richtet, sondern allein in dem wissenschaftlichen Sinne, der nach den kritischen Bedingungen des Glaubens fragt und in solcher Frage die ursprüngliche Macht und Wirklichkeit seiner Tat strenger hütet als alle doch nur dogmatischen Behauptungen von der Unableitbarkeit des Glaubens. Damit öffnet sich ein breiter Kreis reich verschlungener Probleme; denn jetzt wird jeglicher historisch gegebene Tatbestand zu einem besonderen Ausdruck des Begriffes von Glauben und Theologie überhaupt. An der Einmaligkeit seiner geschichtlichen Erscheinung wird die Allgemeinheit der Bedingungen offenbar, die ihre Möglichkeit begründen; ja, aus ihnen heraus wird Glaube erst zu einer Tat-Sache, d. h. zu einer geschichtlichen Tat, in der die Sache des Glaubens zu ihrer adäquaten Wirklichkeit kommt. Wenn also hier von Grundlagen paulinischer Theologie gesprochen wird, so ist das Interesse dieser Untersuchungen das einer Theorie des Glaubens in dem tieferen Sinne, den Goethe einmal in den bekannten

Worten angedeutet hat: „Das Höchste wäre es zu begreifen, daß alle Tatsache schon Theorie ist.“

Man wird einwenden, daß also ein fremdes theologisches System zu dem Kriterium paulinischer Gedanken gemacht werde, und würde damit die methodische Absicht und das sachliche Ziel dieser Betrachtungen nur gründlich mißverstehen. Denn nicht ein gleichsam festes System theologischer Meinungen soll wie von außen an einen geschichtlichen Sachverhalt herangetragen werden, sondern es wird die Frage gestellt, auf welchen Bedingungen Glaube ruhen müsse, soll er in sich die Bürgschaft der Wahrheit und Bestimmtheit tragen. Aus dem Gewoge der Meinungen diesen im Glauben gesetzten Tatbestand zu einem immer und überall gültig Gemeinten zu „erretten“, das ist das letzte Ziel dieser Untersuchungen. Denn der geschichtliche Tatbestand und das sachliche Gefüge des Glaubens bilden ein unlösliches Wechselverhältnis. Nur durch den kritisch begründeten Begriff des Glaubens wird jedes historische Phänomen des Glaubens bestimmt, und dieser Begriff gestaltet sich nur an jenem Phänomen. Darum ist in der Geschichte der Religionen immer der ganze Sachverhalt des Glaubens anzusetzen als das Kriterium, das der einzelnen Erscheinung Gültigkeit und Bestimmtheit verleiht. Darum erschließen sich jeder gläubige Satz und jede gläubige Tat, mögen sie historisch noch so begrenzt und beengt sein, zu der grundsätzlichen Allgemeingültigkeit der Bedingungen, die den Begriff des Glaubens definieren. Nur in aller Einmaligkeit ist ihre ganze Fülle, und um alle sachliche Fülle webt immer der Zauber unwiederholbarer Einmaligkeit.

Es bedürfte weitreichender methodologischer Untersuchungen, um die Probleme zu lösen, die in diesen Sätzen angerührt sind. Sie würden den fast unübersehbaren Reichtum an Fragen zu erörtern haben, die mit den Begriffen von Glaube und Geschichte, gläubigem Handeln und geschichtlichem Forschen, mit der Art ihrer Geltung und Setzung gegeben sind. Diese Untersuchungen anzustellen ist hier nicht der Ort. Sie können hier auch bis zu einem gewissen Grade entbehrt werden; denn es handelt sich uns nicht darum, aus dem obersten Prinzip aller Gegenständlichkeit die Gültigkeit und Gegenständlichkeit der gläubigen Setzung abzuleiten, sondern an der „Wirklichkeit“ eines geschichtlich gegebenen Glaubens die Besonderung des gläubigen Handelns überhaupt zu erweisen. Immer bleiben, um es bestimmter zu sagen, die paulinischen Sätze der Boden, auf welchem die Betrachtungen sich gründen, um von ihnen auszugehen und wieder zu ihnen zurückzukehren.

So wäre also die paulinische Theologie gleichsam nur das Transparent, durch das die Probleme aller Theologie, und das bedeutet: ihre „Grundlagen“ schimmern? Sie ist freilich nichts anderes, wenn anders diese Transparenz nur die Klarheit und Bestimmtheit meint und meinen kann, die ein kritischer Begriff des Glaubens zu geben fähig und mächtig ist. Denn nicht gleichsam Fremdes durch einen gegebenen Tatbestand aufleuchten zu lassen, sondern eben diesen Tatbestand in dem Lichte seiner eigenen Bestimmtheit zu erkennen, ist das methodisch geforderte und begründete Ziel dieser Untersuchungen. Alles geschichtlich Einmalige gibt sein Gefüge, auch mit allem lockenden und lebendigen Zauber seiner Unwiederholbarkeit, erst dann zu erkennen, wenn es in der zeitlosen Notwendigkeit seines Begriffs erfaßt und gesichert ist. So bleibt hier gerade die paulinische Theologie Grund und Ziel auch dieser Betrachtungen, wie sie ihr einziger Gegenstand ist.

Darüber wird dann noch eine letzte Bestimmung in dem Begriffe dieser Grundlagen deutlich. Wenn erst aus den Bedingungen, die ein kritischer Begriff des Glaubens bestimmt, die Besonderheit eines geschichtlich gegebenen Glaubens erkennbar wird, so fällt von ihnen aus mittelbar auch Licht auf die geschichtlichen Grundlagen, in denen er verwurzelt ist. Denn von einem historischen Tatbestande sprechen heißt ihn als gewesenen und gewordenen begreifen, und seine Einmaligkeit bedeutet nicht seine Isoliertheit, sondern gerade seine Verflochtenheit in die Dinge und Menschen, Interessen und Ideen, Institutionen und Ziele seiner Zeit und Welt. Dann wird es möglich, diesen Tatbestand nicht nur als einen geschichtlich und sachlich gegebenen, sondern auch als einen dieser Zeit und diesem Menschen aufgegebenen zu erfassen. Sein Gewesensein enthüllt sich dann als das Werden, das nur der geschichtlich bedingte Ausdruck eines Ringens um die klare Bestimmung eines sachlichen Problems ist. Es ist nicht ein Sich-entwickeln aus vergänglichen Tatsächlichkeiten, sondern ein Sich-entfalten aus unvergänglichen Notwendigkeiten. Für Paulus ist es seit langer Zeit umstritten, aus welchen Gründen sich die Besonderheit seiner Gedankenbildung erkläre. Wenn in diesem Streit nicht selten verborgen geblieben ist, daß man solch ein Woher nicht bestimmen kann, wenn nicht das Was zuvor erkannt wurde, so muß der Versuch, zunächst die sachlichen Grundlagen der paulinischen Theologie zu begreifen, auch zu einer klareren Erkenntnis ihres historischen Gewordenseins beitragen können.

GESETZ UND WERK

1.

Es ist kaum ein paulinischer Satz für die Geschichte christlicher Theologie und Frömmigkeit so folgenschwer, kaum einer auch für die Grundlagen paulinischen Denkens und Glaubens so bedeutungsvoll wie dieser: „Niemand wird aus Gesetzeswerken gerecht“ [1]). Mit ihm ist in urchristlicher Zeit der grundsätzliche Unterschied zu der jüdischen Religion formuliert, mit ihm auch die unerschütterliche Basis der Mission gewonnen worden, die an den Namen des Apostels Paulus sich knüpft. Um solcher weltgeschichtlich bedeutsamen Wirkungen willen erhebt sich die Frage nach den sachlichen und geschichtlichen Gründen dieses Satzes; sie wird um so dringender, je klarer und verständlicher er in sich zu sein scheint und aus solcher Klarheit heraus im strengen Sinne zu einem Grund-Satz christlichen Glaubens geworden ist.

Solcher Frage scheint die Antwort nahe genug zu liegen, die denn auch immer wieder gegeben worden ist: Paulus hat — so heißt es — in seinem eigenen Leben bitterlich erfahren, daß alles, was Menschen wirken und leisten, nicht ausreicht, um das „Gesetz zu erfüllen“ und darin „gerecht zu werden“ [2]); diese bis zur Verzweiflung ihn quälende Erfahrung hat ihn nach Damaskus und damit zu der unumstößlichen Gewißheit dieses Satzes geführt, der ihm die Pforte zu neuem Dasein und Leben aufzuschließen schien. Es ist nicht schwer, in solcher Antwort den unverwischbaren Eindruck zu erkennen, den das Luthersche Verständnis dieses Satzes auf seine Interpreten gemacht hat. Bei Luther erwächst in der Tat aus den bittersten persönlichen Anfechtungen das gläubige Vertrauen auf den gnädigen Gott; hier ist es ein suchendes, verzweifelndes Ich, dem alles verloren ist, wenn es dieses eine nicht hat und gewinnt, und ein gläubiges und triumphierendes

---

[1]) Röm 3 20 Gal 2 16; vgl. Röm 3 28 Gal 3 11.

[2]) So etwa Knopf, Einführung in das NT[2] 338; Weinel, Biblische Theologie des NTs[4], 222 ff.

Ich, das mit dem Bekenntnis: Niemand wird aus Gesetzeswerken gerecht, sich seinem Gotte befiehlt, der es auch von der Last seines eigenen Lebens zu neuem Leben befreit. Es ist auch kein Zweifel, daß dieses bekennende Verständnis von dem letzten Sinn des Glaubens nicht zu trennen ist. Denn Glaube ist immer Tat eines in Zeit und Raum gebundenen Ichs; aus der Fülle und Not seiner Geschichtlichkeit heraus greift er in das Reich eines göttlichen Friedens, in dem der ganze Gehalt eines einmalig verbrachten Daseins mit dem unstörbaren Sinne der Ewigkeit sich durchdringt und befreit. Seine geschichtliche Gebundenheit ist seine göttliche Freiheit; seine „haecceitas" die Gelöstheit von allem Hier und Jetzt. Darum gehört Kampf und Not menschlicher Lebenserfahrung unlöslich zur Seligkeit und Freiheit gläubiger Gotteserfahrung. Aber gerade wenn das Moment solcher Erfahrung in dem Begriff des Glaubens beschlossen ist, so wird die Frage nur um so dringlicher, ob in ihm die geschichtlichen Gründe für die Wahrheit des paulinischen Satzes liegen. Hat auch Paulus wie hernach Luther aus der Bitterkeit solchen geschichtlichen Kampfes der Seele zu der „seligen Freiheit der Kinder Gottes" sich durchgerungen, vermag sich auf solche Erfahrung die Gewißheit zu gründen, daß niemand aus Gesetzeswerken gerecht werde? Es ist unmittelbar klar, daß diese Frage nach dem geschichtlichen Gefüge seiner Glaubensgedanken nicht mit den grundsätzlichen Erwägungen über die geschichtliche Bestimmtheit des gläubigen Handelns überhaupt zusammenfällt.

Von bitteren seelischen Kämpfen um Glaubensgewißheit, wie sie das Leben Luthers jahrelang erfüllt haben, wissen wir aus der Geschichte des Paulus nichts. Und wenn ein ähnliches Ringen die Tiefen seiner nach göttlicher Gerechtigkeit drängenden Seele durchwühlt haben sollte, so ist es in wenigen Tagen — den Tagen einer Reise von Jerusalem nach Damaskus — entschieden und hat ihn nicht wie Luther durch Jahre hindurch in der unsicheren Schwebe zwischen verzweifelter Verzagtheit und beseligter Gewißheit gehalten. Denn der als Verfolger nach Damaskus aufbrach, kehrt als Bekehrter in Damaskus ein. So ist denn die geschichtliche Weise, in der beider Leben zum Erkennen und Bekennen des paulinischen Satzes gedieh, bei dem Reformator und dem Apostel verschieden; dort ein langsames und stetiges Wachsen zu der Höhe einer unerschütterlichen gläubigen Gewißheit, hier das plötzliche Ereignis einer scheinbar unvermittelten Umkehrung von der überkommenen Erkenntnis, daß gerecht nur sei,

wer das Gesetz erfüllt, zu der christlich gläubigen, daß niemand durch Gesetzeswerke gerecht werde. Diese Verschiedenheit in der zeitlichen Ausdehnung des gläubigen Prozesses ist kein äußerliches und historisch zufälliges Ding. Denn will man solche Andersartigkeit nur aus der Lückenhaftigkeit der geschichtlichen Quellen erklären, so wird sogleich die Frage laut, aus welcher Macht die Lebenserfahrung dieses einen Apostels derart sachliche Gültigkeit gewinne, daß sie mit apodiktischer Gewißheit und dem Anspruch auf absolute Wahrheit zu reden vermag. Diese Erfahrung ist sein unwiederholbares Eigentum, an sein begrenztes Dasein in Zeit und Raum gebunden; ist sie aber deshalb auch schon die Norm des gläubigen Lebens selber? Wie vermag die Tatsache des Erlebtwerdens die Norm und den Gehalt des Erlebten zu begründen, wie die geschichtliche Wirklichkeit des Glaubens seine göttliche Wahrheit zu rechtfertigen? Wieder ist hier ein tiefes sachliches Problem der gläubigen Setzung überhaupt berührt. Ihre Besonderheit wird wie die aller werthaften Setzung dadurch bestimmt, daß die Wahrheit des Glaubens in und mit der Wirklichkeit seines Aktes gegeben ist; nicht als sei sein Gehalt nur deshalb wahr, weil er geglaubt wird, sondern so, daß die Tatsache des Geglaubtwerdens Gehalt und Gegenstand des Glaubens widerspiegelt und dieser wiederum jene Tatsache. Wieder ist von der Frage nach diesem sachlichen Gefüge des Glaubensproblemes die andere nach seiner geschichtlichen Ausprägung zu unterscheiden. Bei Luther färbt die persönliche reformatorische Erfahrung bis in die letzten Falten hinein auch die Sätze, in denen er von der ewigen Wahrheit des Glaubens spricht: „Hier stehe ich; ich kann nicht anders!" Die paulinischen Briefe kennen keinen dem vergleichbaren Satz. Urteile des Glaubens sind für den Apostel unbedingt gültig mit der Kraft verpflichtender Norm und keine nähere oder fernere Beziehung auf ein glaubendes Ich scheint ihre Gültigkeit zu bestimmen. Aber wie ist sie alsdann zu begründen?

Paulus hat den logischen Charakter seines Fundamentalsatzes des öfteren angedeutet. Er kann sagen: „Israel kam, da es nach dem Gesetz der Gerechtigkeit trachtete, nicht zum Gesetz"[1]); und dieses Urteil, das man als einen Ausdruck seiner Lebenserfahrung ansehen könnte, wird begründet: „Denn nicht aus Glauben, sondern wie aus Gesetzeswerken." Diese Worte haben aber nur dann die Macht, jenes

---

[1]) Röm 9 30 f.

Urteil geschichtlicher Erfahrung zu begründen, wenn sie im Sinne einer unumstößlichen und gültigen Norm verstanden werden. Kaum zufällig ist es denn auch, daß in unmittelbarem Anschlusse daran auf die göttliche Autorität des Alten Testamentes verwiesen wird. Ein Schriftwort und dieser Satz: „Nicht aus Gesetzeswerken" sind beide in strengem Sinne göttliches Gesetz. Andere paulinische Worte bestätigen diesen Schluß. Zweimal wird unser Satz selbst als ein Schriftwort behandelt. Paulus fügt dem alttestamentlichen Zitat: „Kein Fleisch wird vor ihm gerechtfertigt werden" scheinbar aus eigener Macht die Worte: „aus Gesetzeswerken" hinzu [1]); und erst dieser Zusatz macht seinen angestrebten Beweis zwingend. Dann sind aber diese Worte von anderer Macht, als sie die Erfahrung eines vereinzelten Lebens geben kann, sie haben vielmehr die gleiche Valenz wie das zitierte Wort heiliger Schrift. Und wenn sie alsbald positiv ergänzt werden, daß Gerechtigkeit nur durch Glauben möglich sei, und diese Ergänzung Grundsatz des Evangeliums ist, „bezeugt durch Gesetz und Propheten" [2]), so ist jeder Versuch, auf anderem Wege Gerechtigkeit zu erlangen, nicht eine verschiedene Weise des individuellen oder auch nationalen Lebens, sondern in genauem Sinne ein Verstoß gegen göttliche Satzung; und „Israel" ist für Paulus das eindringlichste Beispiel solch steten Verstoßes. Dann ist gerade das Nein, das den Gesetzeswerken gilt, von Gott ewig gesprochen, mag menschliche Erfahrung es bestätigen oder verwerfen.

So trägt denn der Satz: „Niemand wird aus Gesetzeswerken gerecht" normativen Charakter; er ist göttliche Offenbarung im strengen Sinne. Aber mit dieser Einsicht beginnt erst die tiefere Frage nach den geschichtlichen und sachlichen Motiven, die sein Gefüge bedingen. Sie ist nicht mit dem Hinweis gelöst, daß der Apostel eben den Glauben als „rechtfertigende" Macht erlebt habe. Denn das hieße wieder auf menschlich geschichtliche Erfahrung sich berufen, das Moment des „objektiven" Gehaltes durch das des „subjektiven" Erlebens verdecken; um die sachlichen Gründe solchen Erlebens aber dreht sich die Frage. Wir suchen sie durch genauere Analyse der einzelnen Worte und Begriffe zu klären.

2.

Der Begriff „Gesetzeswerke" [3]), der bedeutungsschwer in der Mitte

---

[1]) Röm 3 20. [2]) Röm 3 21.

[3]) So Röm 3 20 27 f. Gal 2 16 3 2 10; vgl. auch Röm 4 2 6 9 12 32 11 6. Der Begriff findet sich nur in diesen beiden Briefen.

des problematischen Satzes steht, enthält in sich doppelte Momente; er spricht von der Norm, die Werke und Wirken möglich und notwendig macht, und sodann von dem Akte ihrer Erfüllung, durch den diese Norm geschichtliche Wirklichkeit wird. So führt er denn in den Kreis der Beziehungen, durch die ethisches Handeln überhaupt an den Gedanken einer unbedingten Norm gebunden ist. Die sittliche Norm findet in dem Begriff des Handelns den Ort ihrer geschichtlichen Wirklichkeit, dieses Handeln in dem Begriff der Norm das Prinzip seiner eigenen Bestimmtheit und Gültigkeit. Deshalb ist die Wirklichkeit dieser Norm niemals abgeschlossen; in einem unendlichen Prozeß gestaltet sie sich, und wird in solcher unerschöpflichen Gestaltung das, was sie ewig ist. Deshalb bleibt auch das Handeln gemäß jener Norm immer Aufgabe; es findet in jedem Akt der Erfüllung nur den Keim zu neuen und reicheren Erfüllungen. Aber es ist zugleich als sittliches Handeln der Ort, in dem die Norm da ist, es ist das Reich ihrer bleibenden Erfüllung. So gilt denn immer beides: Sittliche Tat ist erfüllt und nicht erfüllt, ist Inbegriff und Prozeß, Anfang und Ende.

Diese grundsätzlichen Beziehungen müssen vorausgesetzt werden, wenn der Begriff der „Gesetzeswerke“ eindeutig und bestimmt sein soll. Dennoch bilden sie innerhalb des paulinischen Satzes nur eine seiner Voraussetzungen; sie erschöpfen seinen Sinn weder sachlich noch geschichtlich. Denn aus ihnen folgen mit zwingender Notwendigkeit die beiden gegensätzlichen Urteile: „Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken“ ist möglich, und „Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken“ ist unmöglich. Aber Paulus kennt nur den einen apodiktischen Satz: „Niemand wird aus Gesetzeswerken gerecht.“ So muß denn der Gedanke der Gerechtigkeit oder genauer des Gerechtfertigtwerdens mehr und anderes umspannen als den Inbegriff der Beziehungen, die ethisches Handeln und ethische Norm definieren. Der Satz spricht denn auch von der Möglichkeit, daß auf Grund jener Beziehungen ein Urteil gefällt wird; er setzt damit einen letzten Grund aller Gerechtigkeit, aus dem die Geltung der Norm und die Bestimmtheit des Handelns zu begreifen möglich und notwendig ist. Kurz, Gerechtfertigt-werden ist ein eindeutig religiöser Begriff. Diese Einsicht kann vielleicht trivial erscheinen; und dennoch rührt sie an die letzten Probleme des Satzes. Denn er sagt nun mehr als dieses: „Kein Mensch kann die sittliche Norm erfüllen“ — in solchem Verständnis wäre er richtig und falsch zugleich —; er spricht überhaupt nicht von der Spannung zwischen

Norm und Werk, in der nach berühmten Worten „immer vor dem Ideale mutlos fliehet die beschämte Tat". Hier ist von dem Gegensatz die Rede, in dem die unlösliche und unerschöpfliche Beziehung von Handeln und Norm zu dem Inbegriff der religiösen Gerechtigkeit steht. Der Gedanke dieser Gerechtigkeit schwingt sich gleichsam noch höher hinauf über die Verbundenheit jener Mächte; sie finden sich vor ihm zu einer lebendigen und unzerreißbaren Einheit zusammen.

Die Art dieser Einheit von Gesetz und Werk, wie sie im Denken des Paulus sich bestimmt, ist leicht zu erfassen. „Werk" weist in das Gebiet der menschlichen Erfahrung; es ist in buchstäblichem Sinne eine „Tat"-sache, wenn auch vielleicht nur unter dem Gesichtspunkte, daß an ihr ein sittliches Prinzip erkennbar wird. Nun trägt der Satz von der Unmöglichkeit einer Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken göttliche Dignität; ihr können aber niemals menschliche Tatsachen zum Grunde dienen. Er behält sein nie wankendes Recht, mag auch alle sogenannte Erfahrung dem widerstreiten. So ist denn auch die Unmöglichkeit der Rechtfertigung nicht oder nicht nur in dem Begriff der „Werke" begründet, sondern in dem des „Gesetzes", genauer in der Art seiner Geltung. Paulus spricht es mit eigenen Worten aus: „Im Gesetz wird niemand gerechtfertigt bei Gott"; und er bekennt von sich: „Ich habe keine eigene Gerechtigkeit aus dem Gesetz" [1]). „Gesetz" und Gesetzeswerke sind also unter diesen Gesichtspunkten vertauschbar. Dafür gibt es auch an anderen Orten deutliche Zeichen. Die Juden heißen bisweilen „die im Gesetze oder unter dem Gesetze oder aus dem Gesetze sind" [2]); solche Wendungen formulieren einer pharisäischen Frömmigkeit, die in dem Gesetz die „Gestaltung der Wahrheit und der Erkenntnis" sieht, eine nur ihr eigene religiöse Würde. Aber es findet sich auch die Wendung: „die aus Gesetzeswerken sind" [3]). „Werke" also sind das Prinzip, das die religiöse Existenz des Juden schafft und bestimmt; sie sind es nicht als eine von menschlicher Leistung abhängige „Tatsache", sondern als Verkörperung eines Prinzips sittlich-religiösen Handelns. Und weil sie dieses sind, kann von ihnen gelten, was allein als Funktion des Gesetzes begreiflich ist.

So gehören denn Werk und Gesetz unlöslich zusammen; sie sind nicht durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt, hier gilt auch nicht

---

1) Gal 3 11 Phil 3 9.

2) „Die im Gesetze" z. B. Röm 3 19; „die unter dem Gesetz" z. B. 1 Kor 9 20 Gal 4 21; „die aus dem Gesetz" z. B. Röm 4 14.

3) Gal 3 10.

das bekannte Wort, daß in trauriger Blöße menschliches Werk vor des Gesetzes Größe steht. Beide gehören dem gleichen Bereiche an und gewinnen aus ihm Gegenständlichkeit und Gültigkeit. So unbestimmt auch diese Feststellungen noch sind, so klären sie doch die Verschiedenheit, die zwischen dem paulinischen Satz und seinem Verständnis durch Luther bestehen. Seelische Erfahrungen von der Unzulänglichkeit alles menschlichen Wirkens und Wünschens tragen bei Paulus nicht die Wahrheit seines Urteiles. Selbst der Grundsatz ist von ihm nicht gekannt, daß alle sittliche Norm als ein ewiges Sollen dem Handeln unerreichbar bleibe, daß sie sich ihm gegenüberstelle wie das immerdar in sich unbewegt Ruhende dem ruhelos Bewegten des menschlichen Wirkens. Und mit ihm schwinden auch alle innerlichen Fragen der Individualität aus dem Gesichtskreise des Paulus. Nicht so ist dieses gemeint, als dürfe man nicht von dem Leben und Wirken einer Individualität reden. Jedes Blatt seiner Briefe würde gegen solchen Satz Zeugnis ablegen. Auch soll nicht gesagt werden, daß die Frage des Ichs in ihren unerschöpflichen sachlichen Beziehungen übersehen sei. Wie wäre es möglich, von Glauben zu reden — und wieder ist jeder Satz des Paulus solcher Rede voll —, ohne offen oder verhüllt von dem Prinzip und der Tatsache eines Ich zu sprechen? Aber in dem einmaligen Leben und Denken des Apostels ist das Problem des Ichs nicht im Verhältnis zu sich selbst erörtert; hier begegnet kein Ringen aus seelischen Nöten, kein Wühlen in den Tiefen des eigenen Inneren, so leidenschaftlich und bewegt gerade dieser Apostel ist und so lebendig seine Briefe von der Wirklichkeit dieser Individualität zeugen. Denn ihre Wirklichkeit besitzt und sucht andere Bezirke als sie die einsame Innerlichkeit eines mit sich ringenden Menschen ist, und ist doch um des Problemes des Glaubens willen immer wieder zu solcher Einsamkeit getrieben. Die Frage, die ihn bewegt, heißt nicht: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“, sondern: „Wer wird mich erretten von diesem Todesleibe“ [1]? Hier ist also die Naturgebundenheit des menschlichen Ichs das letzte und schwerste Rätsel.

Es ist noch nicht möglich, diese Folgerungen hier weiterzuführen und sie gegen andere paulinische Worte abzugrenzen, aus deren herber Klage über die Ohnmacht menschlichen Vollbringens Zweifel an dem gefundenen Sinn entstehen könnte. Wichtiger ist hier zu sehen, daß

---

[1]) Röm 7 24.

mit dem paulinischen Begriff der Gesetzeswerke die Dialektik ethischen Handelns unvereinbar ist. Hier herrscht noch, wenn man so sagen darf, mit ungebrochener Kraft der Gedanke, daß jede sittliche Tat grundsätzlich die sittliche Norm adäquat zu verwirklichen vermöge. Noch der Apostel Paulus kann von sich sagen, er sei „untadelig" gewesen nach der Gerechtigkeit im Gesetz [1]); und dieses Wort „untadelig gerecht" hat von dem Standpunkt jüdischer Frömmigkeit aus nicht einen äußerlich rechtlichen, sondern einen innerlich gläubigen Sinn. Nicht eine ethische Dialektik, sondern eine letztlich dogmatisch bestimmte Einheit von Gesetz und Werk ist die eine große Voraussetzung, auf der die Unmöglichkeit ruht, „gerechtfertigt zu werden". Wenn Paulus von den Heiden rühmt, daß ihnen „das Werk des Gesetzes ins Herz geschrieben sei" [2]), so ist „Werk" der gültige und angemessene Ausdruck der ethisch-religiösen Norm des Gesetzes. Um solcher von dem Logos begrifflichen Denkens noch nicht durchdrungenen Einheit willen fehlen hier die Klagen, die Luthers Frömmigkeit tief bestimmen, daß es unmöglich sei, das Gesetz zu erfüllen; darum fehlen auch die seelischen Erschütterungen aus dem Gedanken dieser Erfüllbarkeit. Um so schärfer ist dann die Frage nach dem Sinn des Satzes gestellt: „Niemand wird aus Gesetzeswerken gerechtfertigt." Es wird notwendig, den Begriff des Gesetzes zu analysieren.

3.

Es ist oft bemerkt, daß der Begriff des Gesetzes in den paulinischen Briefen eine Fülle von Bestimmungen umfaßt, die sich kaum der Ordnung eines einheitlichen Begriffes einzufügen scheinen. Es mag vielleicht nur ein schönes und tiefes Bild sein, daß der Apostel, der der Stürzer des Gesetzes ist, noch von einem Gesetz spricht, wo er die göttliche Freiheit, und das heißt, die göttliche Gebundenheit des Glaubens meint [3]); aber auch dort, wo der einstige Jude von der Bedeutung und Geltung des Gesetzes redet, findet sich die scheinbar disparate Vielfältigkeit der Aussagen. Das Gesetz ist „heilig, gerecht und gut" und ist zugleich abgetan, es ist Zuchtmeister auf Christus hin und ist nur bestimmt, die Sünde zu mehren. Solche Bestimmungen ließen sich leicht mehren; ist es möglich, sie in der klaren Einheit eines Begriffes zusammenzufassen?

Das Gesetz ist für Paulus wie für jeden Juden seiner Zeit zunächst

[1]) Phil 3 6. [2]) Röm 2 15.

[3]) Röm 3 27; vgl. „Gesetz Gottes" Röm 7 22, „Gesetz des Geistes" Röm 7 23 8 2

das Gesetz Moses und als solches eine bestimmte geschichtliche Größe. In langer Ueberlieferung überkommen, enthält es die kodifizierte Norm des jüdischen Volkes; es ist ein deutliches Maß für das Verhalten jedes Einzelnen aus diesem Volke und zugleich das Sinnbild seines geschichtlichen Zusammenhanges. So wäre es nichts anderes als der Ausdruck seiner rechtlichen und staatlichen Verfassung und darin den Gesetzen anderer Völker gleich. Aber gerade dieser Schluß ist für Paulus wie für viele seiner Blutsverwandten unmöglich. Denn dieses Gesetz enthält nur wenig von weltlichem Recht; und wo es die Formen des bürgerlichen und staatlichen Daseins regelt, da bestimmt es aus religiösen Gesichtspunkten. Zu ihm gehören auch nicht nur rechtliche Satzungen, sondern ebenso Erzählungen und Lieder, Prophetie und Gebet; und gerade das weite Gebiet gesellschaftlichen und politischen Lebens dehnt sich zur Zeit des Paulus aus, ohne unmittelbar von seinen Bestimmungen begrenzt zu werden. Was es ist und was es wirkt, das ist und wirkt es als heilige Schrift, d. h. als der geschichtliche Ausdruck gültiger religiöser Normen. Darin liegt unmittelbar der Anspruch auf universale Geltung enthalten; und Paulus hat sie mit knapp und scharf formulierten Worten behauptet. Im Gesetz ist der Wille Gottes kundgegeben; es ist Gestaltung der Wahrheit und der Erkenntnis selbst [1]). Dennoch ist dieses selbe Gesetz, welches grundsätzliche Gültigkeit für alle fordert, mag diese Forderung auch von niemandem sonst erfüllt werden, diesem einen Volke allein zu eigen; es prägt bis in jede Regung hinein sein geschichtliches Dasein und trennt es von den kulturellen Daseinsformen anderer Völker. So besteht ein seltsames Ineinander von scheinbar entgegengesetzten Bestimmungen. Die religiös-universale Geltung des Gesetzes steht wider die konkrete Besonderheit, in der es die Norm eines geschichtlichen Volkes ist.

Aus diesem Widerstreit, der oft gesehen ist, ergeben sich einige nicht unwichtige Folgerungen. Es ist ein Widerstreit zwischen religiösem Prinzip und seiner geschichtlichen Ausprägung. So scheint hier also jene Dialektik geahnt, kraft deren eine Idee in der Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens sich gestaltet und immer neu wandelt, um dennoch unwandelbar in ihrem eigenen Sein als Idee zu wohnen. Aber hier ist das Gesetz Prinzip und Tatsache zugleich in einer Einheit, deren tiefe Rätselhaftigkeit im Judentum nur als ein gott-

---

[1]) Röm 2 17—20.

gegebenes Geschick getragen wird; und gerade in seinem geschichtlichen Herkommen ist es unwandelbar und ewig dauernd. Aus welchen Gründen diese In-Einessetzung möglich ist, wird später zu erforschen sein. Wichtig ist hier, daß jeder Gedanke an die Notwendigkeit eines Wandelns und Werdens unmöglich wird; diese sind nicht wie dem Griechen Götterkräfte, sondern Zeichen menschlicher Vergänglichkeit. Aber an den Gedanken des ewig sich wandelnden Prozesses ist auch die tiefe Erkenntnis von der reinen Unwandelbarkeit der Idee gebunden, die in jenem Wandel sich gestaltet. So muß auch diese große Konzeption fehlen, und nirgends findet sich ein Versuch, die Tatsachen des geltenden Rechtes oder des geltenden Herkommens an dem ewigen und autonomen Begriff des Rechtes oder der Sittlichkeit zu messen und nach ihm zu gestalten. Dann entbehrt aber auch die Zueignung dieses Gesetzes an ein geschichtliches Volk der prinzipiellen Begründung, wenn anders die Begriffe des Volkes und der Geschichte unlöslich an die im weitesten, aber auch strengsten Sinne bestimmte Idee der Kultur gebunden sind. Wo von Gesetzen und Völkern in geschichtlichem Sinne gesprochen werden muß, da kann es sich also niemals um das Gesetz und Volk der Juden handeln; sie stehen außerhalb der Ordnung, die jene Worte andeuten. Diesem Sachverhalt entspricht eine selten beachtete Wendung in paulinischen Briefen; hier gibt es nicht „Gesetze“, sondern ein Gesetz oder das eine Gesetz — niemals begegnet der Plural des Wortes. Und es gibt auch nicht dieses eine „Volk“, sondern nur „Völker“, aus denen die Juden sich ausgeschlossen wissen — niemals begegnet der Singular [1]).

So bestätigt der Begriff des Gesetzes zunächst die Eigenart des Gedankens vom Werk. Wie Wirken nicht der unendliche Weg ist, so ist das Gesetz nicht das unendliche Ziel; beide sind Weg und Ziel in einem, das Werk von seiten des erfüllenden Ichs, das Gesetz von der Seite der zu erfüllenden und erfüllten Norm. Denn auch das Gesetz ist geschichtlich gegeben und religiös gesetzt in einem; als geschichtliches gewährt es auch immer die Möglichkeit der Erfüllung. Wenn es diese Möglichkeit auch als religiöse Norm gewähren soll, so transzendiert es über die mit dem Begriffe seiner Geschichtlichkeit gegebenen Grenzen. Dennoch hat das Judentum mit aller Stärke an der geschicht-

---

[1]) ἔθνος zur Bezeichnung des jüdischen Volkes nur bei Luk und Joh, und auch hier nur im Munde der jüdischen Behörden und ihrer Organe; 1 Petr 2 9 ist Zitat aus LXX Jes 43 20 f. λαός findet sich in gleichem Sinne bei Paulus nur Röm 10 21 I Kor 10 7 14 21; und wieder sind es hier nur Zitate des AT.

lichen Gegebenheit und damit an seiner grundsätzlichen Erfüllbarkeit festgehalten — die Gründe hierfür sind später zu erörtern — und in der Strenge, mit der es weit über das unmittelbar Geforderte hinaus jegliche Regung des täglichen Daseins zu erfassen und zu bestimmen sucht, verrät sich lebendig die Stärke, mit der das Gesetz zu einer rein religiösen Norm sich wandelt. Diese Stärke macht es vollends deutlich, daß das Gesetz gerade in seiner Geschichtlichkeit nicht mehr das Grundgesetz der staatlichen und nationalen Zusammengehörigkeit im Judentum ist; weder definiert es den gegenwärtigen Zusammenhang noch hat es überhaupt mit Staat und Volk etwas zu tun. Was es ist, das ist es als Grundgesetz einer religiösen Gemeinschaft; diese Gemeinschaft ist wohl geschichtlich organisiert, aber Form und Tatsache solcher Organisation konstituieren nicht ihren Sinn und ihr Dasein, welches beides in religiösen Normen sich begründet.

Mit dieser Erkenntnis erheben sich zahlreiche Fragen, die ihren Sinn und ihre Bedeutung klären können. Norm einer religiös gesetzten und geschichtlich organisierten Gemeinschaft ist das Gesetz nur dann, wenn es die Macht hat, sie gegen andere Gemeinschaften mit absoluter Gültigkeit abzugrenzen. Deshalb i s t erst d e r ein Jude, welcher seinen Bestimmungen gemäß lebt und handelt, und blutsmäßige Bande können die Zugehörigkeit des Einzelnen zum jüdischen Verbande nicht mehr oder nur soweit bestimmen, als sie durch das Gesetz legitimiert sind. So ist denn auch dem Apostel Paulus die Tatsache der Beschneidung, d. h. der dem Gesetz gemäß vollzogene Akt wichtiger als die Tatsache der naturhaften Abstammung, um die Ursprünglichkeit seines Judentums zu beweisen [1]), und gliedert sich ihm die Menschheit in die beiden Gruppen: Beschnittene und Unbeschnittene. Es schwindet damit die Möglichkeit, von dieser jüdischen Gemeinschaft als einem „Volk“ zu reden [2]). Wohl gehören ihre Glieder in überwiegender Anzahl auch bluthaft zusammen; und eben dieses Moment fehlt auch dem Begriffe eines Volkes nicht. Aber wie diese Verbundenheit in der Abstammung hier einen neuen, wiederum nur religiösen Sinn trägt, so erschöpft sie auch nicht den Sinn eines Volkes. Darum sind „Völker“ immer die anderen Gemeinschaften, mit denen sich gleichsam auf eine Stufe zu stellen unmöglich wird, und sondert sich der kleine jüdische Verband von der unübersehbaren Menge der Nationen,

---

[1]) Phil 3 5.

[2]) Daher heißt das jüdische Volk bei Paulus *γένος 'Ισραήλ*, Landsleute und Volksgenossen *συγγενεῖς*.

deren Verschiedenheit untereinander gleichgültig wird, als die Beschnittenen von den Unbeschnittenen. Was jene zu Völkern macht, ist dieses, daß sie sich in ihrem bluthaften Zusammenhang als die individuell bestimmten Träger einer Kultur wissen, die nur ihnen eigentümlich ist. An die Stelle der national bestimmten Kultur ist hier der grundsätzlich für alle gültige Begriff einer sittlich-religiösen Norm getreten, die einmal gegeben von ewiger Dauer ist und den genealogischen Zusammenhang erst weiht. Weiß ein Volk sich als Träger einer Kultur, die mit ihm sich wandelt und gestaltet wie dieses mit ihr, so diese Gemeinde — denn nichts anderes ist diese Gemeinschaft — immer als Trägerin eines unwandelbaren Gesetzes, und die geschichtliche Gegebenheit dieses Gesetzes ist die einzig mögliche Form einer „Gestaltung von Wahrheit und der Erkenntnis“ [1]). So wird es auch begreiflich, daß nach den Worten des Paulus nur diese jüdische Gemeinschaft „das Gesetz haben“ kann [2]) — es ist im strengen Sinne ein Haben, nicht ein Sein, und dieses Haben ist zugleich geschichtlich und religiös bestimmt — und daß ebenso „Völker“ immer die sind, „die das Gesetz nicht haben“. Und auch dieses „Nicht-haben“ hat nicht nur den Charakter einer geschichtlichen Tatsache, sondern den einer religiös-ethischen Forderung [3]).

So zeigt sich von neuem, daß die Geltung des Gesetzes über den Kreis einer geschichtlich bedingten Gemeinschaft weit hinausgreift und zugleich Gesetz und Gemeinschaft unlöslich aneinander gebunden sind. Weil diese Gemeinschaft der Juden ihre geschichtliche Existenz jener sittlich-religiösen Norm schuldig weiß, weil sie im strengen Sinne Kirche ist, darum ist diese Norm schlechthin und allgemein gültig. Und weil das Gesetz diese universale Gültigkeit hat, fordert es einen bestimmten geschichtlichen Träger, freilich nicht in der Form einer nationalen, sondern einer kirchlichen Gemeinschaft. Diese grundsätzlichen Beziehungen sind nur ein anderer Ausdruck dafür, daß das Gesetz „heilig“ ist. So stehen denn auch nicht nur die Juden „unter dem Gesetz“, sondern grundsätzlich alle. Darum ist Christus, weil er „vom Weibe geboren“ ist, auch „unter das Gesetz getan“ und hat „die unter dem Gesetz“ losgekauft; es sind, wie sich bei Paulus von selbst versteht, nicht nur Juden, sondern auch Heiden [4]). So sind

---

[1]) Röm 2 20.

[2]) *ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ* Röm 2 20.

[3]) Wie die Negation *μή* in der Wendung *ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα* beweist, Röm 2 14. [4]) Gal 4 4.

denn die Juden und die „Völker“ in eigentümlicher Weise zugleich verbunden und geschieden. Beiden gilt das Gesetz; die einen „haben“ es, die anderen „haben es nicht“. Damit ist jenen die Aufgabe auferlegt, den ideellen Anspruch des Gesetzes auf Allgemeingültigkeit zur historischen Wirklichkeit zu bringen; hier wurzelt der jüdische und insbesondere pharisäische Gedanke der Mission. Aber mit dieser aufgegebenen Verbindung ist auch die Scheidung der jüdischen Gemeinschaft von allen heidnischen Völkern gesetzt; denn sie ist „vor Gott und Menschen“, wie der schöne und tiefe Ausdruck lautet, die einzige Trägerin und Erfüllerin des Gesetzes. Und diese Scheidung ist scharf und grundsätzlich wie zwischen gerecht und sündig, rein und unrein.

4.

Man könnte gegen diese Ableitungen vielleicht einwenden, daß sie aus Worten des Apostels Paulus gewonnen sind und darum unter urchristlichen Gesichtspunkten stehen. Dennoch ist daran festzuhalten, daß dieses Bild von der Geltung des Gesetzes und der Besonderheit der mit ihm gesetzten Gemeinschaft eine unerschütterliche Grundlage im Denken des Pharisäers Saulus ist. Denn nicht nur ließen sich die gleichen Folgerungen aus zahlreichen Aussagen jüdischer Schriften oder der synoptischen Evangelien ziehen, sondern sie sind auch Formulierungen entnommen, die nicht von Paulus geprägt sind und deren Inhalt auch dem Apostel ein unveräußerlicher Vorzug des Judentums bleibt. Vor allem aber werden sie durch das Leben und Wirken des Pharisäers Saulus in überraschender Weise bestätigt.

So dunkel auf weiten Strecken der Lebensgang des Saulus ist, so ist doch das eine klar, daß er wie viele seiner Mitgeborenen sich dem Studium der väterlichen Ueberlieferungen und den mit ihm gegebenen Pflichten völlig hingegeben hat. Was er später von seiner missionarischen Arbeit sagen konnte: „Ich habe mehr gearbeitet denn sie alle“, gilt auch schon von den Jahren des Jünglings und Mannes: „Ich war im Judentum vielen Altersgenossen meines Geschlechtes voraus“ [1]). Aus der Maßlosigkeit, mit der er väterliche Religion und Tradition pflegte, wächst auch die Maßlosigkeit des Eifers, die ersten urchristlichen Gemeinden nicht nur innerhalb der jüdischen Grenzen, sondern auch in der Diaspora zu vernichten. Es ist nicht oft die Merkwürdigkeit dieser ersten Christenverfolgungen beachtet. Wohl scheinen sie zunächst allein das Werk dieses für den überkommenen Glauben ent-

[1]) Gal 1 14; 1 Kor 15 10.

flammten Pharisäers; aber gerade dann erhebt sich die Frage, in welchen sachlichen Motiven dieses Glaubens die Möglichkeit dieses Verfolgungsdranges begründet ist. Dieser Eifer scheint religiöses Gebot; aber wo wäre er geboten [1])? Wo immer in der israelitischen und jüdischen Geschichte versucht wird, durch äußere Gewalt einer religiösen Haltung einzelner oder mehrerer zu wehren, die von der allgemeinen Richtung des Denkens und Glaubens abweicht, da sind es in erster Linie politische Motive, welche zur Anwendung polizeilicher und gerichtlicher Mittel treiben. Mögen sie auch im Spätjudentum wie etwa in der Zeit der Makkabäer von religiösen Motiven nicht mehr rein zu scheiden sein, so richtet sich doch die Tendenz solcher Versuche nur gegen die Gefahr des Synkretismus; und sie ist auch nur dann gegeben, wenn der Bestand der eigenen Gemeinschaft, ihre innere Ruhe oder äußere Sicherheit bedroht erscheint. Daher sind wohl aus bestimmten geschichtlichen Anlässen Verfolgungen möglich, aber eben sie scheinen auch den „Eifer der Verfolgung" als grundsätzliche Forderung jüdischer Religion auszuschließen; und das Beispiel der Essener, die unangefochten bleiben, trotzdem sie Kultus und Gesetz in weitem Maße ignorieren, zeigt die Weite der im Judentum möglichen Toleranz. Wohl kennt auch die Vergangenheit gerade einen „Eifer der Verfolgung"; er ist von Elia bis Jesus möglich, aber er ist auch immer in Charakter und Art der Prophetie begründet, die in heiligem Zorn gegen den Betrieb der offiziellen Frömmigkeit losbricht. Aber Saulus-Paulus ist Hüter der Tradition, nicht ein Prophet Gottes; und mag auch das Werk der Verfolgung von seiner persönlichen Kraft getragen sein, so geschieht es doch unter Zustimmung, wenn nicht im Auftrag der jüdischen Behörden. So muß denn dieser Eifer der Verfolgung auf eine besondere Anschauung von dem Wesen dieser Gemeinschaft zurückgehen; sie muß den Anspruch erheben können, in ihrem Dasein den Begriff einer gottgewollten Reinheit zu verkörpern, und aus ihm das Recht herleiten, alle die auszutilgen, die dem festen Buchstaben göttlichen Gesetzes nicht gemäß sind. Dieses Gesetz als göttliche Offenbarung ist also der Inbegriff und Sinn ihrer Gemeinschaft; durch dieses ist ihr Dasein in Gott begründet. Kraft solcher gottgesetzten Existenz hat sie eine unantastbare Autorität über Leben und Lehre und hält in ihren Händen das Maß, das über Angemessenheit oder Unangemessenheit, über Gläubigkeit und Ketzerei — denn hier

[1]) Vgl. auch meinen Kommentar, Der Brief an die Philipper (Meyer IX[8]) zu 3 5 f.

ist der Begriff des Ketzers genuin —, Göttliches und Widergöttliches entscheidet. Mit anderen Worten, wenn von einem „Eifer der Verfolgung" gesprochen werden kann, so sind zugleich Begriff und Bedingungen der Kirche gegeben.

Fast noch klarer treten charakteristische Motive hervor, die das persönliche Leben und Denken des Saulus bestimmen. Denn wo der „Eifer der Verfolgung" „mit Drohen und Morden" entbrannt ist, da glüht auch die Inbrunst, daß der überkommene Glaube in Geschichte und Leben lauter bewahrt und bewährt werde. Fern sind also politische und nationale Träume gerückt; und wenn sie dennoch verborgen gehütet werden, so müssen doch alle Versuche fehlen, sie auf anderem Wege als dem der religiös-sittlichen Tat zu verwirklichen. Ihre geschichtliche Erfüllung ist damit von der Macht menschlich-geschichtlichen Handelns unabhängig geworden und Gottes Willen und Wirken überantwortet. Was den Einzelnen erfüllen kann und soll, ist das Ringen um die Reinheit der angestammten religiösen Haltung, und dieses Ringen nach innen und außen, für das eigene Leben wie das derer, die unter der gleichen göttlichen Ordnung stehen, ist die einzige und notwendige Pflicht, wo diese Reinheit der Ausdruck einer von Gott, d. h. absolut gesetzten Gemeinschaft ist. Wieder ist solche Aufgabe nicht die einer Nation, sondern die einer Kirche; und es ist die Größe des Pharisäers Saulus, diese Aufgaben in ihrer religiösen und sittlichen Reinheit, unverworren von allen politischen Gedanken und Träumen als d i e Aufgabe seines Lebens erfaßt zu haben. Deshalb ist es auch nicht zufällig, daß zum Verfolger der Schriftgelehrte geworden ist, der in dem Gesetz Quelle und Gestalt aller Wahrheit und Erkenntnis gesetzt weiß.

Damit scheint dann die Pflicht der Verfolgung eine Maxime zu sein, die wohl von Saulus glühend befolgt, aber damit auch aus pharisäischer Tradition übernommen ist. Und doch hat die Apostelgeschichte gerade den Lehrer des Saulus, Gamaliel, als eine jener großen Gestalten voller milder Weisheit und gläubiger Stärke gezeichnet, die in der Geschichte des rabbinischen Judentums bisweilen als die reinen Hüter heiligen Erbes begegnen und wie Vorläufer und Gefährten Nathans des Weisen erscheinen; sie läßt ihn das große Wort sprechen: „Wenn dieses Beginnen oder dieses Werk von Menschen ist, so wird es gestürzt werden; ist es aus Gott, so könnt ihr sie nicht stürzen, damit ihr nicht als Streiter wider Gott erfunden werdet" [1]). Wie ist diese

[1]) AGesch 5 38 f.; vgl. über rabbinische Parallelen Billerbeck z. St.

gläubige Gelassenheit des Lehrers mit der gläubigen Schroffheit seines Schülers vereinbar? Die Worte, die bekanntlich in rabbinischen Zeugnissen ähnlich überliefert sind, empfehlen auf den ersten Blick das genaue Gegenteil dessen, was Saulus als seine religiöse Pflicht empfindet. Dennoch ruht die Milde dieser Duldung auf den gleichen Voraussetzungen wie der Eifer jener Verfolgung. Denn jene Sätze sprechen nur aus, daß jedes Handeln dann gültig ist und „besteht", wenn es „aus Gott ist"; alles „nur" menschliche Handeln ist verworren und ohnmächtig, eine Welle, die später oder früher verrinnt. So ruhen sie auf einem Gegensatz zwischen Gott und Menschen, der allen geschichtlichen Wandel als vergängliches Menschenwerk bannt und unwandelbares Bestehen nur in Gott kennt. Es liegen hier also zunächst die gleichen Motive vor, die den Begriff der „Gesetzeswerke" bei Paulus definieren. Um dieses Gegensatzes willen fordern die Worte allein die Reinheit religiöser Haltung und scheiden alles aus, was politisch notwendig oder national zweckmäßig sein mag. Die gleiche Forderung aber entzündet in Saulus den Eifer der Verfolgung. Denn aus diesen Voraussetzungen ergibt sich eine doppelte Maxime des Handelns. Die eine ist die des unbedingten Gewähren-lassens und Duldens, weil Gott es ist, der über Wert oder Unwert, Sein oder Nichtsein geschichtlichen Werkes entscheidet. Die andere aber ist die des unbedingten Verfolgens, weil jede göttliche Entscheidung durch menschliche Tat wirklich wird. Dort steht die Wirklichkeit und Reinheit der von Gott gesetzten Gemeinschaft, welche inneren und äußeren Schicksale sie auch treffen mögen, religiös und geschichtlich in Gottes Hand; und mit der Gemeinschaft weiß sich auch der Einzelne in ungeschmälerter Gewißheit ihm zugehörig. Hier ist die Wirklichkeit und Reinheit dieser Gemeinschaft wohl ebenso in Gott gesetzt, aber zugleich als Aufgabe dem menschlichen Handeln des Frommen überantwortet. Jene Haltung ist die des gläubigen Erkennens, diese die des gläubigen Handelns; und Erkennen und Handeln sind, wie sich hernach zeigen wird, gleicherweise von dem göttlichen Gesetz dieser Gemeinschaft gefordert. Aber wo auch das Gewicht der persönlichen Frömmigkeit liegen möge, bei beiden empfängt das geschichtliche Leben wie ein dunkler und spröder Stoff gültige und bleibende Form erst dann, wenn es von dem Lichte des Gesetzes und seiner ihm notwendig verbundenen Gemeinschaft durchdrungen wird.

Damit gewinnt aber auch der „Eifer der Verfolgung" eine neue Bedeutung. Denn er setzt voraus, daß die Einheit von religiösem und

geschichtlichem Bestehen, die durch das Gesetz gefordert, in ihm wie in der jüdischen Gemeinschaft gestalthaft und wirklich ist, zur Frage wurde. Sie mag für den Pharisäer Frage erst in dem äußeren Sinne gewesen sein, daß sie durch die Tatsache einer abweichenden Richtung in ihrem gesicherten geschichtlichen Bestande bedroht schien; aber diese äußere Tatsache stellt zugleich auch die sachliche Frage, aus welchem inneren Recht dieser geschichtliche Verband des Judentums sich als den Repräsentanten der von dem göttlichen Gesetz geforderten Gemeinschaft wissen kann und darf. Sie stellt mit anderen Worten die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Religion und Geschichte oder paulinisch gesprochen von Glaube und Gesetzeswerk.

5.

So ist denn in dieser großen Betrachtung das Gesetz Inbegriff und Tatsache, Anfang und Ende der jüdischen Gemeinschaft. Es grenzt sie von jeder Art rein geschichtlicher Verbände mit aller Bestimmtheit ab und verknüpft sie zugleich mit ihnen, so gewiß die Geltung des Gesetzes sich nicht in der Tatsache dieser einen Gemeinschaft erschöpft, sondern Geltung für alle ist und bleibt. Es gibt ihr den Stolz der „Abgesonderten" und zugleich die Demut der vor dem Gesetz mit allen Verbundenen; und alle Gemeinschaft ist Gabe und Aufgabe zugleich. Ihre geschichtliche Existenz ist also Tatsache nur, soweit an ihr ein religiöses Prinzip sich bekundet.

Es ist nicht unwichtig, daß auch in dem Denken des Apostels Paulus diese Bedeutung von Gesetz und Gemeinschaft sich fast unverändert spiegelt. Denn wo er von seiner jüdischen Abstammung spricht, sei es auch mit ironischem Stolz, da spricht er in Namen und Worten, die geschichtlich und national keinerlei Wichtigkeit mehr haben, wie etwa die Ausdrücke „Same Abrahams, Kinder Israels, Hebräer, Geschlecht Israels" und andere. Auch der Name Jude begegnet nur in der Gegenüberstellung mit den „Hellenen" oder „den Völkern"; und daß beide nicht unter irgendwelchen politischen oder nationalen Gesichtspunkten stehen, zeigt gerade diese Verbindung der Namen. Denn „Hellene" bezeichnet nicht ein bestimmtes Volk, sondern die nichtjüdische Menschheit, und „Völker" ist wohl ein geschichtlicher Begriff, aber er kann deswegen auch von dem Judentum nicht ausgesagt werden. Daß das Wort „Jude" in der Tat nur den geschichtlichen Träger einer bestimmten religiösen Haltung meint, zeigt nichts deutlicher als der berühmte Satz: „Ich bin den Juden ein Jude ge-

worden, um Juden zu gewinnen [1])." So vermag ein Mann zu sprechen, der selbst seiner jüdischen Abstammung sich rühmt, der bis in die letzte Falte seines Herzens Jude ist und niemals ein Jude werden kann. „Den Juden ein Jude werden" ist nur möglich, wenn das Wort nicht mehr den Träger eines naturhaft und geschichtlich bestimmten Seins, sondern den einer sittlich-religiösen Haltung bezeichnet. Und wenn in der weiteren Folge dieser Sätze von den Heiden als den „Gesetzlosen" gesprochen wird, so ist auch hier die religiöse Bestimmtheit des Namens deutlich. Nur darum kann das Wort gelten, daß Saulus seinen Altersgenossen im „Judentum" weit voraus war.

Ist mit solchen Namen bewiesen, daß die jüdische Gemeinschaft aus den Bezirken rein geschichtlicher Verbände herausgetreten und zur Kirche geworden ist, die fern von ihnen und dennoch nur für sie ihr Leben führt, so zeigen andere paulinische Formeln, daß das Gesetz das Prinzip ist, welches diese Wandlung zur Kirche ermöglicht hat. Juden sind die, welche „unter dem Gesetze" stehen. Dieses also ist der einzige Herr, dem sie untertan sind, und das Wörtchen „unter" sondert die Norm ihres Daseins von der zeitlichen und geschichtlichen Wirklichkeit ihrer Träger, die sie in ihrem sittlich-religiösen Verhalten erfüllen. Juden sind auch diejenigen, die „in dem Gesetze sind"; denn in ihm halten sie den Grund ihrer Wirklichkeit und Wahrheit, sie sind nur, weil sie durch das Gesetz bestimmt sind. So erschafft dieses nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Realität ihres Daseins; es ist die einzige Sphäre ihrer Existenz, der entscheidende Sinn und die unterscheidende Grenze ihrer Gemeinschaft. Das bedeutet aber nur, daß das Dasein dieser Gemeinschaft rein der Tat des Einzelnen überantwortet ist. In seinem frommen Handeln — und fromm ist es, wenn es „im Gesetze" ist — lebt und wirkt die Gemeinschaft. Sie ist seiner Tat, um es so auszudrücken, nicht vorgegeben, daß er aus ihren Kräften und von ihrem festen Grunde aus sein Leben „im Gesetz" gestalten könnte, sondern ist nur durch und in seinem Handeln. So ist der Einzelne, der „das Gesetz tut", darin der Repräsentant der Gemeinschaft und ihres grundsätzlich für alle gültigen Sinnes. Aber auch das Umgekehrte muß gelten, daß der Einzelne nur darum „im Gesetze" wirken kann, weil in dem gleichen Sinne auch die Gemeinschaft gesetzt ist. So lebt der Einzelne im Sinne jener Norm, die sein individuelles Dasein bestimmt und gültig macht, in und für die

[1]) 1 Kor 9 20.

Gemeinschaft, so die Gemeinschaft als Gabe und Aufgabe in und für den Einzelnen. Und dieses unlösliche Wechselverhältnis ist durch das Prinzip des Gesetzes, das beide umspannt, möglich, ist „im Gesetz" wirklich geworden.

Es ist von entscheidender Wichtigkeit, die Eigentümlichkeit und Innigkeit der korrelativen Beziehungen zu erkennen, die Gesetz, Gemeinschaft und Einzelnen umspannen und sprachlich in der Formel „im Gesetz" ausgedrückt sind. Es bedarf keines Wortes mehr, daß diese Beziehungen nicht staatlicher oder nationaler, sondern sittlicher und religiöser Art sind. Denn „im Gesetz sündigt man, in ihm wird man gerecht, in ihm rühmt man sich" [1]); und weil diese religiösen Bestimmungen gelten, gilt auch die andere, daß man „im Gesetze i s t". Aber diese Tatsache, wenn anders sie noch Tatsache heißen kann, hat zugleich die Geltung einer religiösen Forderung. „Im Gesetz" müssen grundsätzlich alle sein können und sollen alle sein; daß es Heiden vereinzelt auch in der Tat sind, hat Paulus mit ausdrücklichen Worten anerkannt [2]). Indem aber diese Forderung aufgestellt ist, werden die geschichtlichen Träger solchen Gesetzes zu dem Beziehungspunkte, in dem Geschick und Bestimmung dieser einen Gemeinschaft und die aller „Völker" sich einen. Darum trägt das Judentum, das zwiefachen Sinnes „im Gesetze" ist, den gottgegebenen Beruf, den Sinn aller Geschichte zu einer in Gott und seinem Gesetz durchsichtigen Einheit zusammenzufassen. Das Gesetz wird zur alleinigen religiösen Norm, die nur deshalb da ist und eine Gemeinschaft sich erschafft, um an ihr und ihren Gliedern den gottgesetzten Sinn alles Bestehens und Geschehens, alles Denkens und Handelns zu offenbaren. Weil Prinzip und Tatsache dieser Gemeinschaft zusammenfallen, ist die jüdische Gemeinschaft partikular; und weil ihr Prinzip zugleich für alle gültig ist, trägt sie den Stolz, universal zu sein, wie die Pflicht und Gnade, universal zu werden. Beides, Partikularismus und Universalismus von Gesetz und Gemeinschaft, ist kein Widerspruch, sondern der notwendige Ausdruck der sittlich-religiösen Bestimmtheit des Gesetzes wie derer, die „im Gesetze sind".

Aber mit entscheidendem Gewicht drängt sich hier die Frage auf, aus welchen Motiven das Gesetz die Möglichkeit habe, die reinen sittlich-religiösen Ansprüche zu erfüllen, die in ihm wie in der Tatsache der gesetzesbestimmten jüdischen Gemeinschaft gesetzt sein sollen.

---

1) Röm 2 12 23 Gal 3 11 5 4.

2) Röm 2 14—16.

Steht nicht neben dem Stolz auf die väterliche Ueberlieferung auch bei Paulus der Stolz auf die väterliche Abstammung? Und wenn dieses nicht zweifelhaft sein kann, ist damit nicht die Geltung des Gesetzes beschränkt und ein deutliches geschichtliches Motiv eingeführt, das zu den Begriffen von Volk und Staat hinüberleitet? Ist dann nicht auch der Begriff einer kirchlichen Gemeinschaft unmöglich geworden und mit ihm auch das eigentümliche Wechselverhältnis, das zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft besteht? Denn es ist klar, daß über die Zugehörigkeit des Einzelnen zur jüdischen Gemeinschaft nicht mehr die sittlich-religiöse Tat, sondern das naturhaft und geschichtlich bestimmte Sein entscheidet. Diese Fragen lassen sich nicht mit einem kurzen Worte erledigen, sondern führen in tiefere Zusammenhänge der gesamten Anschauung, aus denen die religiöse und geschichtliche Stellung des Gesetzes im Judentum erst deutlich wird.

6.

An einer berühmten Stelle des Römerbriefes hat Paulus einmal das Verhältnis, in dem das Gesetz zu dem Einzelnen und zur jüdischen Gemeinde steht, mit festgefügten und vielleicht überkommenen Worten geschildert [1]:

Wenn du dich Jude heißest
  und gründest dich im Gesetz
Und rühmest dich in Gott
  und erkennest den Willen
Und prüfest das Wesentliche,
  belehrt aus dem Gesetz,

Und vertrauest, daß du Führer bist der Blinden
  Licht derer die im Dunkel
Erzieher der Unverständigen
  Lehrer der Unmündigen
Träger der Gestaltung der Erkenntnis
  und der Wahrheit im Gesetz.

Aus diesen von einem tiefen sachlichen Pathos beschwingten Worten ist die einzigartige Stellung des Gesetzes und die mit ihm gegebene religiöse Würde des Einzelnen deutlich erkennbar. Jude sein heißt nichts anderes als „im Gesetz gegründet sein"; was dieses aus ihm macht, das ist der einzelne Fromme und ohne dieses heißt er nicht Jude. In solcher reinen Bestimmtheit durch das Gesetz liegt alsdann

---

[1]) Röm 2 17—20.

die Gabe und Aufgabe, Führer und Erzieher, Lehrer und Träger aller Wahrheit zu sein. So erfüllt sich also die Existenz des Juden nicht in dem Kreise seines Lebens oder auch des Lebens derer, die mit ihm Juden heißen, sondern erst in dem der „Blinden“ und von Dunkel Umfangenen, der Unverständigen und Unmündigen; erst in der Aufgabe des Lehrens und Erziehens ist er was er ist. Darum bleibt er mit diesen Schülern und Zöglingen in enger Gemeinschaft verbunden, und die Norm solcher Gemeinschaft ist das Gesetz. Wie dieses universal ist, so ist also auch die Aufgabe und Existenz des Juden „universal“, d. h. in strengem Wortsinn, auf das Eine gerichtet. Aber der Jude ist auch „Licht der im Dunkel Befangenen“. Lehrer und Schüler sind also nicht als Träger eines unendlichen Prozesses des Erkennens verbunden, in dem die Wahrheit sich entfaltet; sie sind nicht durch ihn zu der Gemeinschaft der nach Wahrheit und Erkenntnis Strebenden geeint. Sondern hier ist eine strenge und unüberschreitbare Grenze gezogen; hier ist Licht und dort Dunkel, hier ist allein der nicht anzutastende Besitz der Gestaltung von Erkenntnis und Wahrheit im Gesetz. Und die Grenze bedeutet die religiöse Würde und Existenz des Juden; unantastbar, weil sie von Gott gesetzt ist, wehrt sie gleichsam jeden menschlichen Zugriff für immer ab. So wird, gerade in der bleibenden Verbundenheit der Aufgabe, die der Lehrer den „Unverständigen“ gegenüber hat, ein grundsätzlicher und nur durch Gott zu überwindender Gegensatz deutlich, ein Gegensatz von Wahrheit und Unverständigkeit, von Erkenntnis und Unmündigkeit, von Sehen und Blindsein, von Licht und Finsternis. Er ist nur durch gläubig metaphysische Setzung möglich; diese Metaphysik, die zu dem Begriff des Glaubens unlöslich gehört, ist also die Grundlage der religiösen Existenz und Würde des Juden.

Die sachlichen Züge, die in diesen Worten das Bild des jüdischen Frommen bestimmen, sind geschichtlich bedeutsam; sie scheinen unmittelbar dem nachgezeichnet, was als lebendige Macht und sachliche Anschauung den Orden der Pharisäer trägt. Denn nur das Glied eines solchen Ordens, nicht aber das eines rassenmäßig bestimmten Volkes kann sich als „Lehrer der Unverständigen“ wissen [1]); und mögen diese „Unverständigen“ innerhalb oder außerhalb jüdischer Gemeinschaft gesucht werden, deutlich ist in jedem Falle, daß Dasein und Leben dieser Gemeinschaft rein von sachlichen religiösen Motiven bestimmt

[1]) „Belehrt aus dem Gesetz“ umschreibt nur Stand und Aufgabe des „Schriftgelehrten“, der hier als normativer Typus des Juden überhaupt erscheint.

werden. Deshalb wird man den Pharisäismus, um es einmal so auszudrücken, als den Träger des Kirchengedankens im Judentum bezeichnen dürfen, und es ist dann nicht zu verkennen, daß das Werk des Apostel Paulus sich in den Bahnen hält, die in pharisäischer Anschauung gelegt sind. Doch an dieser Stelle sind die Fragen nach der eigentümlichen Stellung des Gesetzes wichtiger.

Ueber den Abgrund, der zwischen Gott und „den Blinden" klafft, führt eine Brücke. Es ist das Gesetz. Indem Gott das Gesetz gab, wie es zahlreiche jüdische Aussagen formulieren und die christliche Polemik des Paulus es lehrt, stellte er in die Geschichte eine göttliche Mitte, in der göttliches und menschliches Leben in Einem sich finden. Er verlieh ihr Erkenntnis und Wahrheit, von denen sie also bisher verlassen war, und machte das Gesetz zu „d e r Gestaltung von Erkenntnis und Wahrheit". Darum ist das Gesetz göttliche Offenbarung und zugleich geschichtliche Gegebenheit; es ist die Form, in der Gott auf Erden wirklich wird, und ebenso die Form, in der Menschen Gott zugeordnet sind. Darum heißt „im Gesetz sein" soviel wie mit Gott verbunden sein und „in Gott sich rühmen"; es bedeutet, streng genommen, den Verzicht auf alle menschliche Größe und allen geschichtlichen Wert. Wer im Gesetz ist, hat seine einzige Größe in Gott gefunden.

Es ist notwendig, diese doppelte Stellung des Gesetzes in aller Schärfe zu erfassen. Seine Geschichtlichkeit ist nichts anderes als das Dasein Gottes auf Erden; es ist darum in sich abgeschlossen und vollendet. So sehr in ihm Gott menschlichem Erkennen aufgeschlossen ist, ihm Ruhe und Ruhm zu geben vermag, so gewiß besteht es unabhängig von diesem Erkennen; dieses muß sich vielmehr in ihm begründen, soll es Wirklichkeit und Wahrheit werden. So läßt sich denn mit den paulinischen Worten sagen: „I m Gesetz sich gründen" ist nur „a u s dem Gesetze" möglich; es ist Quelle und einziger Ursprung alles religiösen Heiles. Und dieses Heil ist zunächst „Erkenntnis und Wahrheit". Daß beide Begriffe im Gesetz sich „gestalten", ist tiefen Sinnes voll. Der Gedanke der Wahrheit hat sonst seinen geschichtlichen Ort im Denken und Erkennen, und dieses sein bleibendes Ziel und seinen „währenden" Sinn in jenem. In diesem engen Verbundensein bleiben sie dennoch immer geschieden; alles Erkennen ist die ewige Bewegung zur Wahrheit, die in Zeit und Geschichte sich notwendig vollzieht, alle Wahrheit aber ist als Möglichkeit und Sinn dieser Bewegung das in sich Ruhende, das „jenseits" von Zeit und

Geschichte gleich den Müttern im Unbewegten wohnt. Hier aber ist Erkenntnis und Wahrheit im Gesetz ewig zusammengefaßt, das geschichtliche Moment des Sichgestaltens mit dem ewigen Moment, das sich gestaltet, eines geworden. Und diese Einheit ist nicht zufällig, sondern aus dem Begriff des Glaubens notwendig, der das Hic et nunc seiner Tat in der Ewigkeit seines Gehaltes aufgehoben weiß. So trägt denn das Gesetz in sich alles ewige und zeitliche Genüge; es ist selbst „Gestaltung“ und Wahrheit, Tatsache und Prinzip zugleich.

Es scheint hier die Frage nahe zu liegen, wie unter solchen Gesichtspunkten ein Erkennen des frommen Ichs überhaupt noch möglich sei. Es ist an das Gesetz gebunden als an die einzige Heimat seiner Wahrheit; wo es zum Gegenstand dieses Erkennens zu werden scheint, da leitet es doch als Prinzip jede seiner Bemühungen. Und dennoch führt aus der Besonderheit dieses Prinzipes nichts zu der Notwendigkeit des Erkennens hin. Denn es ist selbst Erkenntnis und Wahrheit, Bestimmung und Bestimmtheit zugleich; wie in ewigem Ring sind die Akte der Erfüllung mit dem Erfüllten, die „Subjektivität“ der Setzung mit der „Objektivität“ des Gesetzten zusammengeschlossen. Aber dieser Sachverhalt macht nur die religiöse Art seiner Gegebenheit deutlich; sie ist nicht nach Art einer Idee gefügt, die den nimmer ruhenden Prozeß des Erkennens fordert, um in ihm zu unerschöpflicher Fülle sich zu gestalten, sondern sie ist die einer göttlichen Offenbarung, die göttlicher Gehalt und geschichtliche Gestaltung in einem ist. Darum vermag kein Erkennen wie aus eigener selbstbegründeter Macht zu seinem letzten religiösen Prinzip vorzudringen. Dieses ist jeglichem gläubigen Erkennen fest und unverwandelbar gegeben; es verschmäht es als ein Aeußerliches, trotzdem oder gerade weil es jenem die einzige Möglichkeit und Wahrheit seines Tuns zu geben bestimmt und fähig ist. So ist denn das Erkennen gerade in seiner grundsätzlichen Ferne von dem Gesetz in ihm beschlossen. Eine Spannung tut sich hier auf, die, wie später zu zeigen sein wird, nur den Begriff des Glaubens definiert; sie ist die gleiche, wie sie den Gedanken des Gesetzes bestimmt, das göttlich geoffenbart und geschichtlich gegeben zugleich ist.

Je schärfer die hier grundsätzlich gesetzte Spannung in dem Begriff des Gesetzes und des Erkennens erfaßt wird, um so lebendiger tritt die Eigentümlichkeit der paulinischen Worte hervor. Denn es ist klar, daß sie von dieser Spannung nicht berührt sind. Als sei es selbstverständlich, so wird der Fromme „aus dem Gesetz“ belehrt; er ist das reine Gefäß, das den Strom göttlicher Wahrheit in sich be-

wahrt, und darum auch „das Licht“ für alles Dunkel der Welt. Weil er die Gestaltung der Wahrheit im Gesetze h a t , ist auch er die gültige Repräsentation und kanonische Verkörperung aller Wahrheit. Aber welcher Art ist dieses „Haben“? Es kann letztlich nur ein „Haben“ sein, wie es im Begriff des Glaubens gesetzt ist, ein vom Gesetz Ergriffen- und Erkannt-werden, das diesen Einzelnen mit ewiger Entscheidung in den Kreis seiner göttlichen Setzung zieht und ihm damit gnädig die Möglichkeit und Wirklichkeit einer religiös-wahrhaftigen Existenz schenkt. So würde es eine kritische Besinnung über den Begriff des Glaubens und seines Verhältnisses zur Geschichte fordern. Es würde damit die bekannte Paradoxie aufstellen, die den Bedingungen des Glaubens einzig gemäß ist, daß jedes gläubige Erkennen ein Erkanntwerden von Gott voraussetzt und jegliche Offenbarung in der Geschichte immer die ursprüngliche Tat des gläubigen Ichs bleibt. Aber von dieser Paradoxie ist diese Stelle nicht berührt. Hier ist die Beziehung des Erkennens zu Glaube und Geschichte als identisch angesehen. In der Tatsache, daß dieses Gesetz ein dem Erkennen vorgegebener geschichtlicher Gegenstand bleibt, ist auch die Tatsache seiner religiösen Geltung beschlossen. Noch sind nicht die im Begriff des Glaubens gesetzten doppelten Momente in ihrer notwendigen Spannung zur Bewußtheit gekommen, noch ist nicht das Gesetz als göttliche Offenbarung auch in seiner grundsätzlichen Loslösung von aller Geschichte erfaßt. Es mag schon ein Zeichen dessen sein, daß am Anfang dieser Stelle mit betontem Nachdruck die Worte stehen: „Wenn du dich Jude nennest.“ Dieser Name scheint mit der geschichtlichen Zugehörigkeit zu der jüdischen Gemeinschaft einfach gegeben und nicht mehr in dem religiösen Charakter des Gesetzes begründet; diese Interpretation läßt sich indes nicht weiter sichern. Gewiß aber ist es, daß die Forderung „das Wesentliche zu prüfen“, einem Gedankengang entstammt, in dem die im Begriff des Gesetzes gegebenen Beziehungen zu Glaube und Geschichte noch nicht klar bestimmt sind. Auch in diesem Begriff, der eine tiefe Beziehung zu rabbinischer Schriftdeutung und Schriftgelehrsamkeit hat, ist der große Zug der gesamten Gesetzesanschauung nicht zu verkennen. Denn er hebt mit entscheidendem Gewicht die Tat des frommen Ichs hervor und ordnet sie doch zugleich der religiösen Autorität des Gesetzes unter [1]). So scheint hier also die ursprüngliche Geltung gläu-

---

[1]) Vgl. auch meinen Kommentar, a. a. O. zu Phil 1 9.

bigen Handelns geahnt zu sein, wie sie dennoch in und mit der absoluten Macht des Gesetzes besteht. Aber diese Tat ist nicht die eines das Ganze des eigenen Ichs und die Fülle Gottes selbst im Gesetz ergreifenden Glaubens, sondern ein Prüfen und Wählen. Und bleibt auch hier die Autorität des Gesetzes behauptet, geschieht dieses Prüfen nur „a u s dem Gesetz" als dem letzten Prinzip seiner Bemühung, so ist es dennoch nur an einem Gegenstande möglich, der geschichtlich gegeben ist; es kennt Unterschiede an ihm, vermag das Wesentliche von dem Unwesentlichen zu sondern. Und was ist der Sinn dieses Prüfens? Unverwandelbar und fest ist dieser Sinn im Gesetz zu lesen, und keine Macht vermag seiner gegebenen Gültigkeit etwas hinzuzufügen. So liegt denn Sinn und Ziel dieses Prüfens außerhalb seines eigenen Bezirkes; es drängt zu der geschichtlichen Bestimmung dessen, was als Material der Norm des Gesetzes unterworfen ist. Es ist also ein Vermitteln zwischen der Zeitlosigkeit jener Norm und der Zeitlichkeit des Stoffes, dem Absolutum des Gesetzes und dem Konkretum des menschlichen und geschichtlichen Lebens; und dieses Vermitteln ist nur durch Subsumtion und Klassifikation möglich, wie zwischen einem Rechtssatz und dem einzelnen Fall. Aber wenn auf dem Gebiete des positiven Rechtes solches „Anwenden" einer Norm auf einen gegebenen Fall seinen Sinn und sein Recht besitzt, so muß es hier den absoluten Charakter religiöser Setzung annehmen; und in der Tat bewegt sich pharisäische Gesetzesinterpretation genau in den Bezirken, die durch diese Gesichtspunkte bezeichnet sind. Sie ist gültig und für den Frommen verbindlich, weil sie „Lehre aus dem Gesetz" ist, und ist doch menschliches „Prüfen des Wesentlichen" und darum diskutabel, d. h. fern jeder religiösen Geltung. Jene doppelten Gesichtspunkte, die diesem „Prüfen" und „Lehren aus dem Gesetz" Maß und Richte geben, sind in ihrem geschichtlichen Verhältnis ungeklärt. Sie sind nur durch metaphysische Setzung dogmatisch zu identifizieren und ermangeln der lebendigen Beziehung auf die ursprüngliche Macht des gläubig handelnden Ichs, daher dem Gesetz und allem in ihm begründeten Erkennen, soweit beide gläubig sind, Starrheit und Unveränderlichkeit, soweit sie geschichtlich gesetzt sind, Zufälligkeit und Unbestimmtheit zuteil werden.

So enthüllt sich in den berühmten Worten des Paulus über das Gesetz zum ersten Male eine sachliche Unklarheit dort, wo seine einzige Würde in ihrer überkommenen geschichtlichen und göttlichen Macht sich darzustellen scheint; mit ihr ist darum der Impuls sie zu über-

winden dieser pharisäischen Anschauung gleichsam fest ins Herz gegeben. Dennoch ist es sehr bezeichnend, daß nicht an dieser Stelle der Kampf des Apostels gegen das Gesetz eingesetzt hat. Von der Möglichkeit und Wahrheit des Erkennens schweigt der große Satz des Paulus: Niemand wird aus Gesetzeswerken gerecht. Vielleicht haben andere Schichten des Urchristentums an dieser Stelle dem jüdischen Herkommen stärker widersprochen, wie es etwa in dem johanneischen Worte angedeutet wird: „Das Gesetz ist durch Mose gegeben, die Wahrheit ist durch Jesus geworden“ [1]). Aber Paulus argumentiert wider das Gesetz allein aus dem Begriffe der „Werke“, und mit dem Satze: „Das Gesetz ist heilig, gerecht und gut“, bleibt ihm auch der Charakter der Wahrheit gesichert. Es kennzeichnet wohl den Menschen Paulus, daß ihm die Not dieses Erkennens „aus dem Gesetz“ nicht unmittelbar an das Herz gegriffen hat, sondern sie fast unberührt bleibt vor der anderen Not, von der die „Gesetzeswerke“ umfangen sind; es entspricht der früher bemerkten Tatsache, daß der Pharisäer und Schriftgelehrte sich von der milden Weisheit eines Gamaliel zu der Härte der Verfolgung entschließt. Wichtiger ist hier, daß mit dieser Haltung die göttliche Autorität des Gesetzes als heiliger Schrift auch dem Apostel Paulus unantastbar bleibt. Die Schrift bleibt Quell aller Erkenntnis, und gerade alle christliche Erkenntnis muß sich auf sie gründen und „aus dem Gesetz“ herleiten. Daß das Alte Testament die heilige Schrift auch der paulinischen Gemeinden bleibt, ist die notwendige Folge dieser Anschauung.

7.

Den berühmten Worten, in denen Paulus die Würde des Gesetzes erläutert, folgt mit leidenschaftlichen Fragen der Hinweis auf die Pflicht sittlich-religiösen Handelns. Er ist nicht zufällig hier angefügt; alles Erkennen „aus dem Gesetz“ drängt zum Handeln „gemäß dem Gesetz“. Das Erkennen gibt dem Handeln Möglichkeit und Ziel, wie das Handeln dem Erkennen die Wirklichkeit seines Sinnes. So sind beide unlöslich aneinander gebunden und bleiben dennoch voneinander geschieden. Welches sind die Bedingungen dieser doppelten Beziehung?

In der Verbindung von Erkennen und Handeln, welche beide durch das religiöse Prinzip des Gesetzes zusammengehalten sind, ist die tiefe Intention auf den reinen Begriff des Glaubens nicht zu verkennen.

---

[1]) Evg Joh 1 17.

Denn Glaube ist nichts anderes als ein gläubig Handeln, in dem die Fülle des religiösen Gegenstandes als der einzige Bestimmungsgrund des gläubigen Ichs erfahren und erfaßt wird. So gewiß dieses Handeln gegenständlich gültig ist, kommt ihm der Begriff der Wahrheit zu und ist es durch ihn an das Reich des Erkennens gebunden derart, daß im gläubigen Handeln sich der Inbegriff religiöser Wahrheit dem erkannten und erkennenden Ich erschließt. Gläubiges Erkennen ist also immer Tat des Glaubens, wie gläubiges Handeln auch Erkenntnis bedeutet. So sind beide miteinander vertauschbar und ein unlösliches Ganze, da Gott Inbegriff und letzter Grund aller möglichen Werte und aller möglichen Wahrheiten ist. Auf solche Einheit von Erkennen und Handeln in Gott sind auch die Bestimmungen gerichtet, die beide Begriffe in den paulinischen Briefen definieren. Gerade dann werden aber die Unterschiede bedeutsam, die zwischen ihnen herrschen. Hier ist nicht das Erkennen das gleiche wie die gläubig-sittliche Tat, sondern ob es gleich zu ihr grundsätzlich als seiner lebendigen Erfüllung drängt, bleibt es doch gleichsam im eigenen Bereich und läßt die Möglichkeit zu, daß sich das gläubig-sittliche Handeln von ihm scheide. Es ist ihm vorausgegeben und die Tat nichts anderes als die „Anwendung“ der erkannten Maximen. Damit tritt sie in eine unmittelbare Analogie zu rechtlichem Handeln. Wie eine Satzung des positiven Rechtes erkannt sein muß in der Kraft, mit der sie den rechtsgemäßen Akt zu einem Fall ihrer Setzung sich einordnet, so muß auch hier die Bestimmung des Gesetzes erkannt sein, damit ihr das gesetzmäßige Handeln sich einfüge. Und immer bleibt dieser Akt kraft der geschichtlich gegebenen Satzung von dem Erkennen dieser Satzung geschieden. Aber die rechtliche Bestimmung fordert auch immer den Gedanken des Staates, innerhalb dessen Grenzen sie allein Geltung hat; hier ist der Staatsgedanke vertrieben und dem Gesetz unbedingte Gültigkeit zugesprochen. Das Recht kennt als Träger seiner Satzungen nur Bürger des Staates, deren Existenz nicht erst durch das Recht geschaffen, sondern deren Handlungsbereich abgegrenzt wird; hier schafft die dem Gesetz gemäße Tat die religiöse Existenz des Handelnden. Wer sich der Forderung dieser Tat entzieht, hat aufgehört, ein Jude zu sein.

Wird dem Gesetz unbedingte Gültigkeit zugesprochen, so scheint es den Charakter der sittlichen Norm zu gewinnen. Daß es in der Tat im Judentum von dem Glanz solchen unbedingten Sollens umleuchtet ist, bedarf kaum eines Beweises; aus ihm gewinnt das Erkennen die

Unerschöpflichkeit seiner „Lehre“, das Handeln die Unbedingtheit seiner Verpflichtung, während jede Rechtsatzung in sich begrenzt bleibt und unerschöpflich nur ist in der Möglichkeit ihrer Anwendung, und jedes rechtliche Handeln dem von staatlicher Macht diktierten Zwange unterliegt. Ist das Gesetz damit gleichsam auf eine andere Ebene gestellt, so sind auch die Beziehungen zu Erkennen und Handeln gewandelt. Denn jedes sittliche Erkennen hebt die geschichtliche Gegebenheit einer Forderung auf, um ihren Sinn aus der letzten Idee des Guten in eigener Macht zu begründen; es weiß nur von einem niemals abgeschlossenen Prozeß, in dem es von dem Logos sittlichen Sollens geleitet und erfüllt ist. Hier aber fehlt der Gedanke des Prozesses, hier ist auch die geschichtliche Gegebenheit des Gesetzes absolut gesetzt, und kein Erkennen hat die herrscherliche Macht, sie zu überschreiten, sondern allein die dienende Pflicht, „aus dem Gesetz“ zu lernen. Handeln aber ist alsdann nicht mehr von dem Erkennen unterschieden, sondern immer mit ihm gesetzt, weil beide durch den Gedanken der sittlichen Norm gefordert sind. Es ist die einzige Wirklichkeit zu jener Norm und darin in ihr erfüllt und bestimmt, aber es ist als Wirklichkeit auch von ihrer Geltung immer fern wie das Sein vom Sollen.

So ist denn das Gesetz mehr als rechtliche und sittliche Norm. Von dieser hat es den Charakter der Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit, von jener den der geschichtlichen Gegebenheit und Verbindlichkeit; um seines sittlichen Charakters willen schafft es die Wirklichkeit und Bestimmtheit des Handelnden, um seiner rechtlichen Prägung willen kann es heißen, daß der Handelnde „untadelig“ ist und das Gesetz erfüllt. Aber für den Pharisäer Saulus ist das Gesetz vor allem göttliche Offenbarung; es ist religiös gesetzt und darum allen nur rechtlichen oder sittlichen Kategorien enthoben. Doch was ist in diesem Motiv enthalten? Als religiöse Norm bleibt das Gesetz dem gläubig Handelnden gleichsam äußerlich; es ist ihm schlechthin gegeben, und es ist der einzige Sinn des gläubigen Ichs, von seiner Macht schlechthin abhängig zu sein. Diesen Sachverhalt meint Paulus, wenn er davon spricht, daß jeder Mensch „schuldig ist, das ganze Gesetz zu erfüllen“ [1]). Und mit dieser absoluten Verbindlichkeit ist auch seine geschichtliche Gegebenheit gesetzt. Das Gesetz wäre nicht Offenbarung, wäre es nicht Offenbarung in der Geschichte. So eröffnet

---

[1]) Gal 5 3.

sich wohl eine tiefe Analogie zu rechtlichen Satzungen, aber um so klarer wird auch der entscheidende Unterschied. Hier ist die Geltung des Gesetzes nicht begrenzt und nicht auf die geschichtliche Gewalt des Staates gestützt, sondern auf die heilige Macht Gottes; hier ist auch nicht das Gesetz die wandelbare Wirklichkeit des unwandelbaren Sinnes alles Rechtes, sondern der ewige Sinn der Offenbarung und die zeitliche Wirklichkeit werden in ihm eines. Noch tiefer sind die Beziehungen zum Gesetz als einer sittlichen Norm. Denn gerade alle religiöse Offenbarung ist von unbedingter und allgemeiner Gültigkeit, aus welcher Macht sie die Wirklichkeit des Handelnden erschafft und bestimmt. Aber sie kennt nicht nur die Jenseitigkeit der Idee des Guten, die von allem geschichtlichen Handeln unberührt bleibt, ob sie das Handeln gleich als den einzigen Ort ihrer Wirklichkeit fordert und erst in ihm sich gestaltet, sondern auch die Diesseitigkeit des Daseins in ungeschmälerter Fülle; wie wäre sie sonst Offenbarung in der Geschichte?

So ist denn vom Gesetz zu fordern, soll es göttliche Offenbarung sein, daß es dem Handeln nicht gleichsam gegenüber bleibt wie das Sollen dem Sein und in solchem Gegenüber verharrt, sondern daß dieses Handeln zu der einzigen und völligen Wirklichkeit dieser Offenbarung werde. Es kann nicht unerreichbar über ihm stehen wie der Himmel über der Erde, sondern muß, um im Bilde fortzufahren, seinen Himmel zur Erde neigen; es darf nicht nur fordern, sondern muß auch schenken. Und das gleiche verlangt der Begriff des gläubigen Handelns. Wo er Erfüllung des Gesetzes ist und verspricht, da kann er es nur, weil ihm das Gesetz innerhalb einer bestimmten geschichtlichen Gemeinschaft gegeben ist, aber nicht weil es Offenbarung göttlichen Willens ist. Oder genauer: Nur dann kann gleichsam von ferne noch das Gesetz göttlich geoffenbart und damit das Handeln gläubig erfüllt heißen, wenn die Gemeinschaft göttlich gesetzt ist, in der es lebt und gilt. So weist auch das Handeln über sich hinaus wie das Gesetz und kann erst von der Gemeinschaft derer, die „im Gesetz" sind, seine Bestimmung erfahren. Es ist notwendig noch einmal zu dem Verhältnis von Gesetz und Gemeinschaft zurückzukehren.

8.

Das Judentum verdankt grundsätzlich seine religiöse und geschichtliche Existenz der Tatsache des Gesetzes, so war gezeigt. Aber es

verdankt sie dem Gesetz nicht allein. Paulus selbst zählt eine Fülle analoger „Tatsachen" auf, die sein Dasein unveräußerlich bestimmen[1]):

> „Ihrer ist das Kindestum und die Herrlichkeit und die Ordnungen
> Ihrer das Gesetz und der Dienst und die Verheißungen
> Ihrer die Väter und aus ihnen Christus nach dem Fleisch."

Neben dem Gesetz stehen also als gegenwärtiger Besitz dieser geschichtlichen Gemeinschaft die Verheißungen und der Kultus. Beide sind auch für den Apostel Paulus bedeutsam genug; dennoch kreisen seine Gedanken fast allein um die einzige und bleibende Mitte des Gesetzes. Es geschieht aus klaren geschichtlichen Gründen; denn gerade die pharisäische Frömmigkeit hat alle Bedeutung des Kultus im Gesetz zusammengefaßt und alle Verheißungen auf die Erfüllung des Gesetzes begründet. Beide gelten ihr nur, weil sie im Gesetz enthalten sind, wie ähnlich für das rabbinische Judentum der späteren Zeit. Wichtiger ist die Nennung der „Väter", und mit ihr gehört auch der Gedanke des „Kindestumes" zusammen. Das Wort „Väter" spricht zunächst nur von der Geschichtlichkeit dieser Gemeinschaft; sie ist in Vergangenheit und Gegenwart blutsmäßig verbunden. Dennoch sind diese genealogischen Faktoren nicht an sich religiös wichtig, sondern sie werden es durch den Gedanken, daß jene Ahnherren von Gott erwählt sind. Damit tritt dann die Tatsache des geschichtlichen Ursprunges in den Dienst der religiösen Bestimmung; von den Vätern abstammen heißt von Gott erwählt sein, Söhne Abrahams sein die „Sohnesschaft" Gottes besitzen, von der Paulus an erster Stelle spricht. So ist also das Blut Träger religiöser Gnaden und die Tatsache der Geburt Zeichen der Gläubigkeit. Damit wird denn freilich dieses „Geschlecht Israels" — und auf diese biologische Zusammengehörigkeit ist der Anspruch beschränkt, ein „Volk" zu sein — in der Geschichte zu dem Träger göttlichen Sinnes und Wirkens. Aus allen „Völkern" herausgehoben, ist es das Paradeigma, an das diese gebunden sind als an die Darstellung auch ihrer göttlichen normativen Bestimmung oder, anders gesprochen, ihrer religiösen Existenz. Die Grenzen also, die dieses „Geschlecht" und die Völker scheiden, bestehen wohl in der Geschichte und in ihr mit religiös gesetzter Allgewalt, aber sie sind zugleich auch in Gott aufgehoben. So kann sich das Judentum um der „Väter" willen als der geschichtlich einmalige und religiös ewige Repräsentant der von Gott gesetzten

---

[1]) Röm 9 4 f.

Gemeinschaft wissen: immer ein Besonderes und zugleich ein Allgemeines, immer von allen geschieden und doch mit allen verbunden — mit einem Worte als Kirche hat es in der von Gott geleiteten Geschichte der Welt ein Dasein voll Spannung zu führen als dienendes und herrschendes, als geschichtlich unselbständiges und dennoch religiös autonomes „Geschlecht".

Was aber bedeutet es, daß diese geschichtliche jüdische Gemeinschaft um der „Väter" willen von Gott erwählt ist zu der einzigen Verkörperung seiner Wahrheit? Wo immer von göttlicher Erwählung die Rede sein kann, da erfaßt sie den Einzelnen in dem Hier und Jetzt seiner naturhaften und geschichtlichen Bestimmung, scheidet ihn von diesem Hier und Jetzt und hebt ihn in die Ewigkeit und Allgemeinheit göttlichen Daseins. So sinken alle Bindungen dieser Erde von ihm ab und in seiner nackten menschlichen Existenz steht das Ich in und vor Gott. Es ist der Tiefsinn, der sich in der Begründung der jüdischen Gemeinschaft auf den „väterlichen" Ursprung bekundet, daß der Gedanke der Erwählung an die Geburt geknüpft ist; so ist der Einzelne in seiner reinen Naturhaftigkeit gleichsam ein Kind Gottes. Aber diese Verknüpfung zeigt dann auch nur, daß in ihm eine grundsätzliche Bestimmung des Glaubens intendiert ist. Denn Glaube heißt nichts anderes als von Gott gesetzt sein; in ihm gewinnt der Einzelne einen Standort, von dem aus sein eigenes geschichtliches Dasein religiös abhängig wird, er erlebt in dem Gedanken, daß Gott ihn geschaffen hat, die Geburt seines eigenen Ichs. So wird die Tat des Glaubens zu einem Analogon der physischen Geburt; es ist seine zu seinem Begriff gehörende metaphysische Bestimmtheit. Und Paulus hat sie in bekannten Worten gepriesen: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe alles ist neu geworden" [1]). Aber damit ist dann auch gesagt, daß nicht an die Tatsache des Geborenwerdens die Schöpfung Gottes im Glauben geknüpft sein kann. Sie ist so unwiederholbar wie das Ich selbst unwiederholbar und einzig ist, trotzdem oder auch gerade weil sein Dasein an die Kette der Generationen gebunden ist.

Dennoch hat das Judentum mit inbrünstiger Stärke an dem Gedanken festgehalten, daß gerade der Ruhm, „Abrahams Same" oder „Kinder Israels" zu sein, mit dem anderen identisch bleibe, Gottes Kinder zu sein. Es wird jetzt deutlich, aus welchen Gründen auch Jahr-

---

[1]) 2 Kor 5 17.

hunderte der Unterdrückung diesen Glauben nicht haben erschüttern können. Denn in ihm prägt sich aufs deutlichste der mit seinem Begriff gesetzte Gedanke der Gemeinschaft aus. Jede Tat des Glaubens, die das Ich in Gott d. h. metaphysisch begründet, setzt auch den Gedanken einer Gemeinschaft, durch die in Gott grundsätzlich alle ihre möglichen oder wirklichen Glieder sind; ja dieser Gedanke ist für das gläubige Ich so wichtig und grundlegend, daß sein eigenes Dasein nur möglich ist in und durch diese Gemeinschaft, wie umgekehrt diese durch und in ihm. Es ist die Stärke des jüdischen Glaubens, der die göttliche Erwählung an die Tatsache der jüdischen Geburt knüpft, daß damit der Gedanke der religiösen und zugleich geschichtlichen Gemeinschaft aufs stärkste betont ist. Denn als Jude geboren werden heißt nichts anderes als von den bluthaften und geschichtlichen Mächten dieser Gemeinschaft bestimmt sein. Gleichsam nur als Ausprägung dieses Gemeinschaftsgedankens ist die Existenz des Einzelnen möglich; in seinem Licht allein vermag er sein Dasein zu führen. Man begreift nun, daß der Gedanke von der Unwiederholbarkeit und Einzigkeit des Ichs hier noch nicht gefaßt worden ist, wie früher gezeigt wurde. Wohl ist er sachlich mit jenem Begriff der Gemeinschaft gesetzt, aber er ist noch nicht in seiner ursprünglichen Mächtigkeit, durch die er von jenem geschieden ist und zugleich mit ihm verbunden bleibt, herausgetreten und bewußt geworden. Es ist ein kleines Zeichen dieses Sachverhaltes, daß das Judentum zu allen Zeiten seiner Geschichte dieses genealogische Band, das Geschlecht an Geschlecht, Sippe an Sippe knüpft und die Glieder einer Familie zu engstem Bunde zusammenschließt, als eines seiner kostbarsten Güter bewahrt hat.

Wenn aber so in dem Zusammenhang der Geschlechter durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Begriff einer gottgesetzten Gemeinschaft wirklich sein soll, wie kann die Geburt diese Wirklichkeit verbürgen? Wohl ist es entscheidend wichtig, daß hier der Glaube von Gott gesetzt zu sein den Faktoren des naturhaften Geschehens, des Werdens und Vergehens zugeordnet ist, aber es kann auch nicht verborgen bleiben, daß die Naturhaftigkeit dieses Daseins nicht die metaphysische Bestimmtheit des gläubigen Handelns in sich schließt. So muß ein neues Moment hinzutreten, das bestimmt und fähig ist, aus der Naturhaftigkeit dieses Daseins das in Erkennen und Handeln bewußte Bild göttlicher Erwählung zu gestalten. Oder aristotelisch gesprochen: Das Geborenwerden, dem das Erwähltsein zugeordnet

ist, ist eine Entelechie; was es ist, hat es in Leben und Geschichte, im Denken und Handeln zu werden, um es ganz zu sein. Und die Macht, die dieses schlummernde Sein zu bewußter Wirklichkeit erweckt, ist keine andere als das Gesetz. Auch das Gesetz ist Zeichen der Erwählung; nur diesem Geschlechte Israels ist es von Gott verliehen. Es wirkt in ihm die gleiche Macht, die die Tatsache der Geburt zu einem Geborenwerden von Gott wandelt. Zu der Gabe dieser Geburt gesellt sich die Aufgabe, nach dem göttlichen Gesetz zu leben; beide erfüllen ihre religiöse Bestimmung nur in und mit einander.

Damit eröffnet sich ein tiefer Gedankenzusammenhang, der die Tatsache dieser jüdischen Gemeinschaft trägt und bestimmt. Durch ihr Dasein ist sie dem Gesetz verpflichtet; es ist der Sinn ihrer Existenz, den sie in sich bewahrt, um ihn durch einen mühe- und leidenreichen Gang durch die Geschichte zu bewähren; und vollendet ist dieser Gang, wenn ihr geschichtliches Dasein der reine Spiegel und die lautere Wirklichkeit jenes göttlichen Gesetzes-Sinnes ist. Darum ist denn an der angeführten Stelle des Römerbriefes auch ausdrücklich von der „Herrlichkeit und den Ordnungen und den Verheißungen" die Rede. Zwischen der Vergangenheit der „Väter", in der die Tat der göttlichen Erwählung gleichsam handgreifliches Ereignis ist, und der Zukunft der Kinder und Kindeskinder, in dem sie ewige und reine Wirklichkeit sein wird, dehnt sich die Gegenwart des gemeinschaftlichen Daseins. Aber ist damit nicht der Gedanke eines Prozesses eingeführt, der in früheren Erörterungen abgewiesen wurde? Er ist hier freilich gegeben, wie er denn immer gesetzt sein muß, wo die Probleme des sittlichen und religiösen Handelns berührt werden. Aber er ist nicht unmittelbar auf ein Ich, sondern auf den Begriff dieser einen Gemeinschaft bezogen, als deren Glied das Ich allein möglich ist. Wie eine mächtige, von Gott gesetzte Individualität wandelt diese Gemeinschaft durch die Jahrhunderte, in Geschichte und Leben dem göttlichen Sinne getreu, der im Gesetz des Mose und Ursprung aus Abraham gegeben, ihren geschichtlichen Anfang und ihr geschichtliches Ende zu einer organischen Ganzheit verknüpft. Ihr geschichtliches und naturhaftes Dasein ist gleichsam der Leib, dessen Herz und Haupt das Gesetz ist; darum ist sie geschieden von aller Welt, die zu dem einzigen großen Gegenspieler ihrer Existenz wird, und ihr dennoch durch den göttlichen Sinn dieses leibhaften Lebens innig verbunden. Immer in dieser Form ihres Lebens, d. h. in sich webend, bleibt sie auf diese Norm, d. h. auf sich als auf den Gegenstand einer unendlichen

Aufgabe gerichtet. Ihr Leben ist der Gestalt gewordene Prozeß, in dem Gottes ewige Wahrheit in der Geschichte wirklich wird.

Aber ist es wirklich möglich, Abrahamskindschaft und Gesetz als eine unlösliche Wechselbeziehung zu denken? Worauf ist dieses Verhältnis der Gegenseitigkeit gegründet? In der Tat enthält es ein gewichtiges Moment der Unsicherheit und Unklarheit, gerade von pharisäischen Gedanken aus. Denn es betrachtet die jüdische Gemeinschaft als eine gegebene Tatsache und übersieht, daß der Gedanke dieser Gemeinschaft sich nur im Leben der Einzelnen vollzieht. Es verkennt damit die fundamentale Bedeutung des „Werkes", das nur als „m e i n Werk" und m e i n Handeln möglich ist, und weiß von diesem Ich nur als einem „Gliede" am Leibe dieser Gemeinschaft. Welches aber ist das Verhältnis dieses Ichs zu jener Korrelation, des Ichs, das in dem Gedanken vom „Gesetzeswerk" sich als der unveräußerliche Träger der Begriffe Gemeinschaft und Gesetz begründet hat? Es ist notwendig, dieser Frage des Ichs genauer nachzugehen.

9.

In dem religiösen Stolz des Juden auf seine Abstammung liegt ein tiefer sachlicher Gedanke verborgen: Geboren werden heißt „Gottes Kind" sein. Der Glaube bindet sich also grundsätzlich nicht an Unterschiede des Blutes oder Geistes, des Stammes oder Geschlechtes; er sieht auch davon ab, daß Geboren-werden immer bedeutet, als ein Bestimmter, in gewissen Grenzen von Ort und Zeit, Volk und Familie Bestimmter geboren werden. Gerade in der Ferne von solchen Begrenzungen, ohne die doch ein Mensch nicht ist, findet er die Möglichkeit, in und mit Gott zu sein; er verknüpft das Leben an sich unlöslich mit dem „Leben" in Gott, und die biologische Existenz wird gleichbedeutend mit der religiösen Existenz.

Es ist kein Zweifel, daß nicht das Judentum diese Folgerungen gezogen hat; sie sind in seiner Geschichte erst von Jesus ausgesprochen, wenn er Kindern an sich den Eintritt in das Gottesreich verheißt. Dem Judentum als dieser bestimmten Gemeinschaft ist die Tatsache dieses bestimmten Ursprungs einzig bedeutsam; mit der reinen Unbestimmtheit des Geboren-werdens, die doch in Gott einzig bestimmt ist, verknüpft es unmittelbar geschichtliche Merkmale. Es kennt noch nicht die grundsätzliche Lösung des Glaubens von seiner geschichtlichen Gegebenheit, sondern vermag beide noch in eine unklare Identi-

tät zu setzen. Die Gründe, die zu solcher Identität drängen, liegen auf der Hand; es ist der Begriff einer religiösen Gemeinschaft, der erst durch seine Gebundenheit an die Geschichte wirklich wird, trotzdem er religiös immer von ihr geschieden bleibt.

So drängt denn, wenn der Jude sich als Enkel seiner Ahnen weiß und rühmt, das Problem sich auf, welches das Verhältnis seiner religiösen Existenz zu seinem naturgebundenen Dasein sei. Es ist in den bekannten paulinischen Worten klargestellt: „Wir sind von Natur Juden und nicht Sünder aus den Heiden“ [1]). Der Name Jude trägt also einen doppelten Gegensatz und damit eine doppelte Bestimmung in sich: rein sein, nicht aus den Völkern stammen heißt Jude sein. So stehen denn auch diese Völker unter einem naturhaften und religiösen Gesichtspunkt; weil sie außerhalb des Judentums geboren sind, heißen sie „Sünder“. Es ist notwendig, dieses Urteil mit der früher erörterten Aussage zu vergleichen, daß Völker diejenigen sind, welche „das Gesetz nicht haben“. Erst die Verbindung beider begründet die unüberschreitbare Kluft, welche die „Völker“ von den Juden scheidet. Das Motiv der Gesetzlosigkeit ist keine zufällige geschichtliche Tatsache mehr, sondern entspricht aufs genaueste der „heidnischen Geburt“, wie auf der jüdischen Seite das „Haben des Gesetzes“ nur in und mit der „Abrahamskindschaft“ möglich ist. Hier wie dort ist „Gesetz“ und „Gesetzlosigkeit“, aristotelisch gesprochen, die formende Macht, welche das verborgene Wesen ans Licht ruft und hier zur Reinheit, dort zur Sündigkeit bestimmt. Dann ist die Tatsache der Geburt mit dem Fluche der Sündigkeit beladen, und von Natur und Geschichte bestimmt sein ist das gleiche wie gegen Gott stehen. Der Jude aber ist nur deshalb dieser „Kette des Werdens“ enthoben, weil sein Ahne Abraham durch ein göttliches Wunder erwählt wurde und mit ihm seine Nachkommen geweiht sind.

Man könnte einwenden, daß heidnische Geburt grundsätzlich, heidnische Gesetzlosigkeit aber nur tatsächlich scheide; denn wie früher gezeigt wurde, liegt in dem Motiv der Gesetzlosigkeit, das Juden als die missionarischen Träger des Gesetzes an die Heiden als die für das Gesetz zu Gewinnenden bindet, die Möglichkeit der „Bekehrung“, das Motiv der Geburt aber ist nicht umkehrbar. Aber schon der letzte Einwand ist nicht stichhaltig. Gerade Paulus spricht davon, daß er die bekehrten Heiden „in Schmerzen gezeugt habe“, er weiß also von

---

[1]) Gal 2 15.

der grundsätzlichen Möglichkeit einer „neuen Zeugung". Jene Verbundenheit aber, welche durch die Tatsache der Gesetzlosigkeit zwischen Juden und Heiden geknüpft wird, widerspricht sachlich nicht der grundsätzlichen Trennung, sondern bestätigt sie. Denn es gehört zum Begriff der religiösen Gemeinschaft, daß sie von allen geschichtlichen Bindungen losgelöst ist, weil sie durch Gott sich begründet weiß, und daß sie in solcher Loslösung dennoch der Geschichte und ihren Mächten verbunden bleibt, weil sie nur als geschichtliche in Gott begründet werden kann. Die innere Dialektik des Verhältnisses zwischen Juden und Heiden macht also nur deutlich, daß ihre Unterschiede auf religiös-metaphysischer Setzung ruhen. Sie sind deshalb, trotz oder auch wegen der göttlichen, von Menschen zu tragenden Aufgabe der Mission, nur in und durch Gott zu überwinden. Freilich wie in dem jüdischen Stolz auf den Ahnherrn Abraham die reine metaphysische Bestimmtheit des Glaubens noch durch naturhafte und geschichtliche Elemente getrübt ist, so ist sie es auch in der Formel: „Sünder aus den Heiden". Physische und metaphysische Gedanken liegen noch verworren ineinander; aber sie machen deutlich, wie stark das Judentum sich als die einzige Gemeinschaft der Frommen, die „Völker" aber als eine massa perditionis weiß.

So ist denn Gesetzlosigkeit, d. h. die ethisch-religiöse Bestimmtheit der „Heiden" die notwendige Folge ihres physischen und historischen Seins; und das gleiche gilt für das jüdische „Gesetz" und seine Erfüllung, welche nur entfaltet, was in dem physischen und historischen Ursprung aus „Abrahams Same" verborgen ruht. Dann ist alles nichtjüdische Bestehen und Geschehen durch den ewigen Charakter der Gottlosigkeit bestimmt; und durch ihr Dunkel zieht allein jüdische Geschichte und Religion ihre ewige, von Gott bestimmte Bahn. Die „Welt" ist wider Gott und nur der Jude vermag sich „in Gott" zu rühmen. Eine Metaphysik zweier Welten enthüllt sich so als Grundlage der religiösen Existenz des Judentums; und sie ist hier allein auf die Naturhaftigkeit menschlichen Daseins, paulinisch gesprochen, auf das „Fleisch" gegründet. Aber die gleiche Metaphysik ruht auch im Hintergrunde der pharisäischen Gesetzesanschauung; denn das Gesetz scheidet nicht mit geschichtlicher, sondern aus göttlich entscheidender Macht in „Licht und Dunkel, Wahrheit und Unwahrheit" und offenbart darin, was vor Gott die „Welt" ewig ist.

Aber vermag die Naturhaftigkeit menschlichen Daseins die Scheidung in göttliche und widergöttliche Welt zu tragen? Es ist sachlich

unmöglich; denn diese Scheidung ruht allein auf der reinen Tat des Glaubens und hat nur darin ihr ursprüngliches Recht. Wenn sie aber an sich mit der physischen Bestimmtheit gesetzt sein soll, so kann es nur in ungeklärtem Dogmatismus geschehen. Aber man darf auch geschichtlich sagen, daß diese Scheidung für den Pharisäer Saulus zum Problem geworden ist. Viele Motive scheinen sich hier zu verschlingen, deren Beziehungen hier nur kurz anzudeuten sind. Wenn der physische Ursprung des Menschen die Welt in das Dunkel der Gottlosigkeit hüllt, müßte dann nicht mit gleichem Recht die Abrahamskindschaft eben diese Welt mit dem Lichte göttlicher „Ebenbildlichkeit" überschütten? Die Existenz des Juden scheint sie Gott, die Existenz der Heiden sie allem Widergöttlichem zu weihen. Und in der Tat weiß ja Paulus aus Gedanken und Worten jüdischer Ueberlieferung, daß „Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Göttlichkeit an den Werken seit der Schöpfung der Welt zu erblicken" sind, gerade auch für die „Völker" [1]). Aber der Macht dieser Gründe hat das Judentum sich durch den Hinweis auf Adams und Evas Fall zu entziehen vermocht; seit dieser Zeit steht die Geburt unter einem göttlichen Fluche und sind „die Wege in dieser Welt eng und krumm geworden" [2]). Wichtiger ist schon der Gedanke, daß alle Menschen von Adam bis Abraham die gleichen Ahnen haben; so sind beide gerade in ihrem Ursprung verbunden und scheinen nicht durch ihre Geburt unterschieden zu sein. Doch auch vor solchen Fragen scheint das Wunder aus den Abrahams-Erzählungen Ruhe zu gewähren. Aber unabweisbar wird die Frage nach dem religiösen Sinn der genealogischen Abstammung innerhalb der Grenzen jüdischer Blutsverwandtschaft. Wenn durch sie alle jüdisch Geborenen grundsätzlich geweiht sind, aus welchen Gründen vermag sich dann der Pharisäismus „abzusondern"? Der gemeinsame Ursprung verleiht dann jedem einen character indelebilis; und vor der Tatsache dieses Seins verstummt die Frage nach seinem Handeln und Glauben. Und doch ist es gerade der Pharisäismus, der das Gesetz zur entscheidenden Norm jüdischen Wesens gemacht hat. Aus diesem Grunde lebt er, aus ihm scheidet er sich gerade von den Blutsverwandten, die seinen Forderungen nicht nachkommen, als von Unreinen. Und so tief geht bekanntlich die Scheidung, daß der Pharisäer dem „Amhaarez" als der Gerechte dem Sünder gegenübersteht. Denn — so könnte man ein späteres Wort des Apostels variieren —

---

[1]) Röm 1 20. [2]) Apok Esr 7 11 f.

was nicht aus dem Gesetze kommt, ist Sünde. So wäre also die Abrahamskindschaft wertlos und jeder seines Namens grundsätzlich dem nichtjüdisch Geborenen gleich? Wenn aber alle „von Natur“ gleich sind, dann wäre auch zu folgern, daß alles menschliche Dasein unter dem Verdikte der Sündigkeit stehe? Daß also die Welt in alles umfassendem Sinne sich wider Gott setze und seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit fern bleibe?

Es ist klar, daß der Pharisäer Saulus diese Schlüsse nicht gezogen hat; aber es ist einzig wichtig, daß mit den Gedanken von Gesetz und Abrahamskindschaft, mit der Existenz des Pharisäismus diese Fragen nach Lösung drängen, und daß, wenn der göttliche Offenbarungscharakter des Gesetzes fraglich wurde, der dem Pharisäer das einzige Licht in dem umdrängenden Dunkel war, diese Lösung nur im Sinne der angedeuteten Fragen gegeben werden konnte. Doch es scheint, als hätten alle diese Fragen nicht nur an den Kreis der pharisäischen Umwelt sich geheftet, sondern bis in das Herz und Leben des Pharisäers Saulus gegriffen. Vielleicht kann das berühmte siebente Kapitel des Römerbriefes dafür zeugen.

10.

Der Apostel Paulus hat als bleibenden Vorzug des Judentums gerühmt, daß „seiner die Sohnschaft, seiner die Väter“ sind. Auch für ihn haben also die Beziehungen zwischen religiösem Erwähltsein und naturhaftem Entstammtsein aus Abrahams Samen bis zu einem gewissen Grade ihre jüdische Bedeutung behalten. In der Tat haben auch entscheidende Sätze des Paulus über Sünde und Erlösung sich solcher unmittelbaren Verknüpfung von physischen und metaphysischen Bestimmungen nicht entwunden. Damit ist aber dem Pharisäer eine Frage aufgedrungen: Wie ist die religiöse Gültigkeit jüdischer Geburt mit sündiger Tat zu vereinen möglich? Ein und dasselbe menschliche Dasein umfaßt beide Bestimmungen; so muß denn die Möglichkeit zu beidem in ihm liegen. Es ist zum „Guten“ bestimmt, und seine Taten können dennoch „böse“ sein; ja durch seine Geburt ist in ihm „das Gute“, und dennoch besteht in ihm die Möglichkeit zur „Sünde“. So wohnt denn im Menschen beides in- und miteinander, und geboren sein heißt in diesem Zwiespalt stehen. Es ist aber gleichsam auf engerem Raume der gleiche Zwiespalt, unter dem die Welt steht; auch sie ist erfüllt von der ewigen Majestät Gottes und bleibt doch im Dunkel sündiger Nacht befangen. Nun schenkt die Geburt dem Menschen das

leiblich-seelische Dasein in Raum und Zeit, sie schenkt ihm, da sie Geburt aus Abrahams Samen ist, religiöse Bestimmtheit. Daher lassen sich die doppelten in der Geburt gesetzten Mächte auch so bestimmen: Hie Leib und Seele, dort Geist; hie äußerer Mensch, dort innerer Mensch; hie Fleisch, dort das Ich; hie Sünde, dort das Gute. Daß auch der Begriff des Ich, der doch das leibliche Dasein an sich mit umspannt, hier in einem Gegensatz zu dem Begriff „Fleisch" erscheint, der doch an sich nichts ist, sondern nur als Träger eben dieses „meines" leiblichen Daseins, ist tiefsinnig genug und für die religiöse Bestimmtheit der Gedanken bezeichnend; denn nur dann ist der Einzelne ein Ich, wenn er in Gott es ist, und vor solcher Bestimmung sinkt das raumzeitliche Körperdasein in die reine Stofflichkeit des „Fleisches" hinab. Aber zugleich müssen beide Gegensatzpaare auch das Ganze der empirischen Gegebenheit des Einzelnen aussprechen können; denn nur miteinander sind sie die Möglichkeiten zu beidem, zur Sünde oder zur Gerechtigkeit, zum Dienst im Tode oder zum Dienst in Gott; und Möglichkeit ist nur die schlummernde Wirklichkeit beider Mächte.

Es ist hier noch nicht der Ort, diese Fülle der Begriffe im Einzelnen gegeneinander abzugrenzen und ihre Beziehungen zu erörtern; nur dieses ist hier wichtig, daß diese Scheidungen und Unterscheidungen mit der pharisäischen Anschauung vom Gesetz und Abrahamskindschaft gegeben sind [1]). Aber eben diese Anschauung wird nun von einer Seite zum Problem; nur wenn Gesetz und Abrahamskindschaft zu unlöslicher Einheit verbunden sind, vermögen sie das Leben des Einzelnen wie Dasein und Geschichte dieser Gemeinschaft und der Welt zu einer Ganzheit zu runden. Jener Ursprung der Väter ist die Richtung auf die vollendete Wirklichkeit, die die Erfüllung des Gesetzes bedeutet, und diese Erfüllung trägt den Sinn und die Möglichkeit ihres Tuns in jenem Ursprung. So ist das Gesetz nichts anderes als die Macht, die den noch verschlossenen Keim jener Geburt zur Entfaltung treibt, und das Dasein von Welt und Mensch wird zu einer organischen Ganzheit. Pflanzengleich wächst es auf, treibt Halm, Blüte und Frucht, dem Gesetz getreu, das in seinem Keim gelegen ist. So wird das biologische Dasein zu dem großen Gleichnis religiöser Existenz; und das ist notwendig, denn beide kreisen um die eine

[1]) Deshalb läßt sich die Frage weder stellen noch beantworten, ob in Röm 7 Erinnerungen an persönliche Erlebnisse die Darstellung bestimmen, ob hier der Jude oder der Christ spricht. Das Kapitel gibt vielmehr die Gesichtspunkte an, aus denen jedes empirische Ich gültig, d. h. „vor Gott" beurteilt werden muß.

Frage nach Sinn und Gestalt des Lebens. Um solcher Gleichnishaftigkeit vermag das Leben des Frommen in sich unantastbar zu ruhen und wie eine keimende Saat zu milder Fülle zu reifen. Gestalten des Judentums wie Gamaliel sind dafür lebendige Zeugen. Dennoch ist hier mehr als ein Gleichnis gesetzt. In dem naturhaften Ursprung des jüdischen Frommen ist auch die heiligende Macht Gott-hingegebener Frömmigkeit beschlossen; beide liegen hier in einer gleichsam unschuldsvollen Einheit. Ist aber dieses leibliche Dasein in Raum und Zeit für immer und durch das Gesetz des eigenen Wachstums Gott geweiht, was bedeutet dann der Tod? Er ist das Ende, d. h. wie die Frömmigkeit im Alten Testament es immer hat ansehen müssen, das Versinken in das Reich der Schatten und des Nichts. Und dieser Tod müßte also, wenn er das leibliche Dasein endet, auch die Verbundenheit mit Gott lösen, die mit jenem unlöslich verwachsen ist. So ist die Tatsache des Todes ein unlösliches Rätsel und Gedanken wie die der Auferstehung nicht mehr als traumhafte Hoffnungen, seiner vernichtenden Gewalt zu entrinnen. Es bleibt die Frage, die noch dem Apostel Paulus das Herz erschüttert: „Wer wird mich erretten von dem Leibe dieses Todes?“ Mit ihr scheint aber dieses ganze naturgegebene Dasein dem Fluche des Todes zu verfallen; „alles Fleisch ist wie Gras und alle seine Güte wie die Blume auf dem Felde, das Gras verdorret, die Blume verwelket“.

Noch weiter drängt die Einheit von Abrahamskindschaft und Gesetzeserfüllung. Ist denn wirklich dieses Gesetz nichts anderes als das Gesetz, nach dem jeder Mensch sein eigenes Leben antritt? Geschichtlich sind beide voneinander geschieden; aber über diese Tatsachen vermag sich, wie wir sahen, die Frömmigkeit leicht zu getrösten, denn beide bleiben ihr die unverrückbaren Zeichen der Erwählung Gottes und sind gleichen Sinnes und gleicher Macht. Wenn aber fromm sein nichts anderes bedeutet als wachsen aus den von Gott gegebenen Kräften der Geburt, die selbst wieder die der göttlichen Macht des Gesetzes sind, so ist der Mensch ihnen alle Fülle und Gnade seiner Frömmigkeit schuldig. Aus ihren Händen muß er sie empfangen, und sein Tun ist nichts anderes als ein Auswirken der Mächte, die seine Geburt bestimmen. Aber solche organische Einheit des Lebenslaufes und des Lebensgrundes ist in Wahrheit unmöglich; es hieße die Möglichkeit von Sünde und Schuld leugnen, von der doch jeder Tag des einzelnen Lebens und alle Jahre der Geschichte dieser jüdischen Gemeinschaft Kunde geben. Immer bleiben Gestalt und Gehalt des

Daseins der verantwortungsvollen Tat des Einzelnen wie der der Gemeinschaft überantwortet. Leben und Geschichte haben heißt Handeln, und ohne das sind beide nicht. So ist also die unlösliche Korrelation von Gesetz und Abrahamskindschaft in sich brüchig; die naturhafte Bestimmtheit der einen ist nicht nur indifferent vor der geschichtlichen und religiösen Gegebenheit des Gesetzes, sondern streitet auch wider sie; denn wer seinem naturhaften Ursprunge vertraut, endet im Tode, „wer aber das Gesetz erfüllt, wird in ihm leben“ [1]).

Die Fragwürdigkeit dieser Beziehungen ist auch dem Pharisäismus nicht verborgen geblieben. Denn wenn er auf das Gesetz allein sich „zu gründen“ sucht und sich dadurch von allen seinen Blutsverwandten „absondert“, die nicht gleich ihm in dem unaufhörlichen Erkennen und Handeln „aus dem Gesetz“ ihr Heil suchen, so ist das Vertrauen auf den genealogischen Ursprung erschüttert und mit einziger Wucht die gesetzbestimmte Tat in den Mittelpunkt des religiösen Lebens gerückt. Mag diese Verschiebung auch innerhalb des Pharisäismus erst langsam zu bewußter Klarheit gediehen sein, — daß sie schon vor der Zeit des Paulus mit aller Deutlichkeit über ihre Konsequenzen betont worden ist, zeigen nicht nur die ein Jahrhundert währenden Kämpfe seines Ordens um Geltung in der jüdischen Gemeinschaft, sondern vor allem der Gedanke einer jüdischen Mission unter den „Völkern“, den die Pharisäer tragen und verwirklichen. Was aber bedeutet es, das „Werk des Gesetzes“ zum Grunde und Ziele aller jüdischen Frömmigkeit zu machen?

Es ist der Gedanke von der Autonomie alles Handelns, der vielfältig in der bisherigen Entwicklung jüdischer Religionsgeschichte vorbereitet, mit entscheidendem Erfolg sich durchgerungen hat. In willentlicher Freiheit wählt der Einzelne das Geschick seines Lebens, und Geschick ist nichts anderes als sein Handeln; ihm ist der Sinn und die Wirklichkeit seines Daseins gleichsam in die Hand gegeben, und was sie ergreift, das i s t er. Mit der Kühnheit dieses Gedankens scheint dann auch der Begriff des Ichs in seiner sittlichen Bestimmtheit und prinzipiellen Unüberschreitbarkeit aufgedeckt. Es ist kein Widerspruch dagegen, daß das Handeln durch das Gesetz bestimmt ist und gleichsam in seinen Grenzen gebannt bleibt; denn gerade diese Normgebundenheit ist nichts anders als Freiheit und Bestimmtheit des Handelns, und mit ihr ist das Ich als letzte Möglichkeit auch des

---

[1]) Gal 3 12.

Gesetzes und des ihm gemäßen Handelns gesetzt. Aber das Gesetz ist nicht der geschichtliche Ausdruck der Idee der sittlichen Norm, sondern gerade für den Pharisäer das religiöse Grundgesetz einer bestimmten geschichtlichen Gemeinschaft, ihr Prinzip und ihre Tatsache zugleich. So ist gerade in der versuchten Loslösung des Ichs dennoch sein Handeln wie das Gesetz, auf das es sich richtet, von der Tatsache dieser Gemeinschaft abhängig und an ihre naturhafte wie religiöse Bestimmtheit gebunden. Gerade wer dem „Werk des Gesetzes“ allein sich hingibt, vermag es nur, weil er ein Kind Israels ist und darin seiner Gemeinschaft verhaftet bleibt. So dringt die Lösung, die der Pharisäismus den geschichtlichen und religiösen Problemen des Judentums gibt, nicht bis zum Grunde vor, sondern lockert nur die Bindungen, die den Einzelnen wie die Gemeinschaft mit naturhafter und geschichtlicher Macht halten. Freilich diese Lockerung ist geschichtlich wichtig und entscheidend. Denn nun beginnt das Handeln den Einzelnen in eine Einsamkeit zu entrücken, in der er vor der göttlichen Macht und Norm des Gesetzes steht, gleichsam als die Form, die aus eigenen Kräften jener die Wirklichkeit ihres geschichtlichen Daseins schafft, und doch wiederum als der Stoff, der aus der Kraft jener göttlichen Offenbarung die gültige Gestalt seines Lebens empfängt. So nähert er sich in Empfangen und Schaffen, paulinisch gesprochen, in Erkennen und Handeln der reinen Bestimmtheit sittlicher Haltung; von dem Gedanken des Gesetzes erfüllt, ist er sein einziger und wahrer Erfüller. Aber gerade in die „Einsamkeit“ seiner Tat geht mit verstärkter Wucht der Begriff der Gemeinschaft ein: Es ist nicht der grundsätzliche Gedanke einer menschheitlichen Gemeinschaft, der mit dem Begriff des sittlichen Handelns überhaupt gesetzt ist, sondern es ist Begriff und Tatsache dieser bestimmten geschichtlichen Gemeinschaft. Wohl ist auch jene reine sittliche Idee geahnt, in der der Handelnde Repräsentant und Verkörperer aller sittlich Handelnden und ihrer Ordnung ist; sie ist es in der grundsätzlichen Allgemeingültigkeit des Gesetzes wie in der Tatsache der pharisäischen Mission. Aber eben diese Tatsache zeigt auch, daß der Gedanke der Gemeinschaft nur in der Form eines religiös gesetzten und geschichtlich gegebenen Verbandes möglich ist. Und das gleiche beweist das Gesetz selbst. Es ist dieser Gemeinschaft anvertraut; sie ist nicht erst durch diese ihre Norm geschaffen, so daß sie der notwendige Ausdruck ihrer Geltung wäre, sondern sie besteht vor ihr und neben ihr, aus eigenen geschichtlichen und religiösen Gründen. Dann ist aber auch

jede Tat des pharisäischen Frommen eine Tat **für** diese Gemeinschaft. Sie ist es in einem doppelten Sinne: All sein Handeln ist ein Werk für den Gedanken reiner sittlich-religiöser Gemeinschaft, der in ihm die einzige und angemessene Wirklichkeit hat. Aber eben diese Gemeinschaft ist auch dieser bestimmte, geschichtlich gegebene und von Gott erwählte Verband des Judentums. So ist es zugleich ein Handeln für diesen Verband; in ihm werden seine geschichtlichen und religiösen Kräfte präsent, sie sind nur in und durch das Werk des pharisäischen Frommen. Der Gedanke der Stellvertretung ist hier, wenn auch vielleicht nur keimhaft, gesetzt.

Aus diesen Zusammenhängen gewinnt der „Eifer um das Gesetz", der den Pharisäer Saulus erfüllt, gegenständliche Deutlichkeit. Denn er exponiert nur die Motive, die im Grunde der pharisäischen Gesetzesanschauung gelegen sind. Wenn diese aber ein eigentümliches Doppelgesicht zeigt, da „das Werk des Gesetzes" letztlich nur aus der genealogisch und religiös bestimmten Gemeinschaft seine Gültigkeit oder „Gerechtigkeit vor Gott" gewinnt und dennoch diese Gemeinschaft zugleich ermöglichen und verwirklichen soll, so hat Saulus sich mit aller Leidenschaftlichkeit seines persönlichen Wesens der absoluten, aus sich begründeten Bedeutung des Gesetzes und des ihm angemessenen Werkes hingegeben. Nur das Werk erfüllt und treibt ihn; vor ihm verblaßt der geschichtliche Ursprung aus „Abrahams Samen", in ihm aber wird er der Schöpfer und Bildner seiner Gemeinschaft, für die sein „Werk" gilt, so gewiß es zugleich seinem eigenen Dasein Sinn und Bestand verleiht. Man versteht von hier aus, wie der Eifer um das Gesetz zur „Verfolgung" treibt; gilt doch jedes noch so geringe Werk, das dem Gesetz gehorcht, eben der reinen gesetzesbestimmten Darstellung dieser Gemeinschaft. Damit wird jede Haltung, die nicht aus dem Gesetze fließt und nicht auf dieses sich richtet, zum religiösen Frevel, und dem Frommen erwächst aus ihr die unabweisbare Aufgabe, diesen Frevel durch eigene Tat zu tilgen. Sein Tun und sein Dasein verlöre sonst selbst seinen Sinn und sein Recht.

So ist also der „Eifer der Verfolgung" nichts Zufälliges im Leben des Pharisäers, sondern aus einer groß angelegten Gesetzesanschauung notwendig, in der die tiefsten religiösen Fragen des Judentums nach Lösung drängen. Dieser Eifer ist selbst der klare und konsequente Versuch, diese Fragen allein von dem Begriff des Gesetzes aus zu lösen, und damit das Zeugnis eines Ringens um die letzten religiösen und geschichtlichen Grundlagen jüdischer Gemeinschaft. Nach dem

Bericht der Apostelgeschichte ist die Verfolgung der ersten urchristlichen Gemeinden der Initiative des Saulus wenn nicht entsprungen, so doch von ihr geleitet; und den lebendigen Farben, mit denen diese den Bestand der urchristlichen Gemeinden bedrohenden Geschehnisse geschildert sind, ist die Wucht, mit der sie die ersten Christen überfielen, noch deutlich abzulesen. Sie sind dann nicht nur für diese der unerwartete Ausbruch eines zur schärfsten Feindschaft erwachsenen Gegensatzes, sondern auch der Ausdruck einer neuen geistigen und religiösen Haltung in den pharisäischen Kreisen, die von der gütigen, in einer unerschütterlichen gläubigen Gewißheit beschlossenen Gelassenheit eines Gamaliel sich losgesagt hat; und diese Haltung scheint durch Saulus inspiriert. Welches aber sind ihre sachlichen Motive? Sie sind nicht von politischen und nationalen Zweckmäßigkeiten bestimmt, sondern von religiösen Notwendigkeiten. Das Werk des Gesetzes ist der einzige Grund und das einzige Ziel jüdischer, und das heißt, jeder religiösen Gemeinschaft. Weil sie berufen ist, in Geschichte und Welt den Sinn und die Wirklichkeit des Begriffes einer religiösen Gemeinschaft durch ihre Tat lauter darzustellen, ist sie verpflichtet, alles ihrer Norm Zuwiderlaufende auszutilgen. Sie ist Kirche, sie kennt deshalb den „Ketzer" und „Sektierer"; in der Verfolgung der christlichen Urgemeinde entschließt sich dieser von Saulus getragene, vielleicht von ihm auch scharf bestimmte jüdische Kirchengedanke, wie es scheint, zum ersten Male zu bewußter Tat. In ihm lebt nicht mehr das Bewußtsein einer Gemeinsamkeit, die der gleiche Ursprung aus Abrahams Samen begründet, auch nicht mehr das Wissen um den einzigen religiösen Wert dieses Ursprunges. Er ist vor der göttlichen Macht des Gesetzes und seiner auf das Werk gerichteten Forderung gleichgültig geworden. Die autonome Tat richtet sich wider das schicksalartige Sein, ihre herrische Gewalt wider die fruchtbare Gebundenheit an Blut und Glaube. So scheint die Verfolgung des Saulus nicht nur eine Wende in der Geschichte des Urchristentums, sondern auch in der des pharisäischen Judentums zu bedeuten.

11.

Sind in der bisherigen Untersuchung die Grundlagen pharisäischer Frömmigkeit richtig analysiert, dann scheint ihr Ergebnis in einem seltsamen Widerspruch zu stehen zu dem Satz, von dem sie ausging. Hier die kategorisch verneinenden Worte: Niemand wird aus Gesetzeswerken gerecht, dort die ebenso kategorisch fordernden: Jeder wird

nur aus Gesetzeswerken gerecht. Dennoch ist gerade in der Schroffheit, mit der diese beiden Sätze sich gegenüberstehen, die Möglichkeit und Notwendigkeit des Ueberganges von dem einen zum andern gegeben.

„Ein jeder wird nur aus Gesetzeswerken gerecht", diese Worte belasten die sittlich-religiöse Tat des Einzelnen mit dem ganzen Gewicht der religiösen Entscheidung. Sie sind nicht mehr in einer Besonderheit der Individualität begründet, sei es einer von Land oder Volk, von Geschlecht oder Stand, sondern schließen grundsätzlich jeden Handelnden, abgesehen von allen geschichtlichen Konkretionen, in den Kreis ihrer Geltung ein; es geschieht in der gleichen Weise, mit der das „Niemand" des Apostels alle Zufälligkeiten geschichtlicher Bindungen ausschließt. In solcher unbedingt fordernden Art repräsentiert sich nur die grundsätzliche Allgemeingültigkeit des Gesetzes. Damit empfängt die Tat des Gesetzes den reinen Wert sittlicher Bestimmtheit; sie ist durch ihre Gebundenheit an die Norm des Gesetzes gültig. So scheint denn auch sie durch die Reinheit, mit der sie das Gesetz spiegelt, gegen jeden Angriff einer geschichtlichen Macht gefeit und in ursprünglichem Sinn lauter und rein. Es ist entscheidend wichtig, diese Intention auf die Klarheit sittlicher Bestimmung scharf zu erfassen. Denn ist es richtig, daß grundsätzlich sittlich handeln und gläubig handeln identisch ist, so ist damit auch gesagt, daß jene Intention nichts anderes ist als ein Suchen auch nach der reinen Bestimmung des Glaubensprinzipes. Was den Pharisäer Saulus erfüllt, das enthält in sich alles, was den Apostel Paulus trägt und allein bestimmt.

Dennoch bleibt der Widerspruch beider Urteile bestehen: was hier bejaht wird, ist dort verneint, was hier „Gewinn" ist, wird dort zum „Schaden" [1]). Und dieser Widerspruch muß bestehen; denn das Gesetz ist nicht die Idee sittlicher Norm, wenn es auch ihre unbedingte Gültigkeit und Allgemeinheit teilt, das Werk repräsentiert nicht allein die Reinheit sittlichen Handelns, mag es auch wie dieses sich selbst ursprünglich, d. h. im Gesetz begründen. Beide bleiben auf eine Gemeinschaft bezogen, die geschichtlich gegeben und religiös gesetzt ist. Aus der Macht dieser gotterwählten Gemeinschaft kann, wie wir sahen, das Gesetz allein seinen Charakter als göttliche Offenbarung in der Geschichte herleiten, aus ihr das „Werk" den einzigen Wert religiöser

---

[1]) Phil 3 8.

Gültigkeit und geschichtlicher Bestimmtheit gewinnen. Nun sind die „Werke“ nur dann gültig, wenn sie diese jüdische Gemeinschaft selbst erst ermöglichen und formen; nichts anderes heißt ihre „Gerechtigkeit“. Da aber diese Gemeinschaft geschichtlich gegeben ist, so können auch die „Werke“ nur geschichtlich bestimmt sein. Das bedeutet, daß sie nur dann „für“ diesen jüdischen Verband möglich werden, wenn sie politisch und national gerichtet sind. Dann sind sie aber nicht mehr rein von dem Sinn des sittlichen Handelns getragen, der es verbietet, die Idee sittlicher Gemeinschaft geschichtlich organisierbar zu denken; ebenso hat das Gesetz die göttliche Unbedingtheit seiner Offenbarung verloren und ist zu dem positiven Recht eines Landes oder Volkes geworden. Sollen aber die „Werke“ ihren religiösen Charakter bewahren, sollen sie im strengen Sinne „gerecht“ sein — und danach geht einzig das Trachten des Pharisäers Saulus —, so können sie es nur dadurch, daß sie selbst von der Macht dieser religiösen Gemeinschaft und ihrer göttlichen Norm getragen sind, wie diese umgekehrt von ihnen. Anders gesprochen, nur wenn das Wunder einer göttlichen Offenbarung den Begriff religiöser Gemeinschaft auch als geschichtliche „Wirk“-lichkeit setzt und mit ihr Sinn und Wirklichkeit alles Handelns, wenn aus seiner Macht „Werke“ nichts anderes als Wirkungen Gottes und seiner Gemeinschaft sind, erst dann können sie religiös gültig heißen. Was also mit der alleinigen Begründung auf „Gesetzeswerke“ verkannt ist, das ist die metaphysische Bestimmtheit des Glaubensgedankens. Glaube ist wohl nichts anderes als sittliches Handeln; aber dieses ist erst dann religiös bestimmt, wenn seine Ursprünglichkeit und Spontaneität, die zugleich Normgebundenheit ist, als Setzung durch und in Gott erfahren ist. Nur dessen „Werk“ ist also „gerecht“, der seine Tat als ein Geschenk aus der Macht göttlicher Offenbarung empfängt; und alles Wirken aus reinem Willen ist nur ein Gewirkt-werden aus Gott und in Gott.

So ist das Ja, das der Pharisäer Saulus zu den Gesetzeswerken mit einer unbedingten Forderung sprach, sachlich auf das Nein gerichtet, das der Apostel von ihnen in unbedingter Gewißheit verkündet. Daß Paulus auch geschichtlich über diesen schmalen und hohen Grat zu dem Gipfel urchristlichen Glaubens gelangt ist, beweist gerade die Tat der „Verfolgung“. Denn sie ist über den reinen Gedanken sittlicher Autonomie bereits hinausgeschritten, weil sie den Gedanken einer menschheitlichen Gemeinschaft verleugnet, der mit dem Begriff sittlichen Handelns gesetzt ist. Darum ist sie entweder eine Tat aus

politischen Zwecken oder religiösen Forderungen; sie ist „gerecht" aus rechtlichen oder aus religiösen Normen. Nun scheidet für den Pharisäer Saulus politische Zweckmäßigkeit als entscheidendes Motiv seines „Gesetzeswerkes" aus; er drängt auf religiöse Gültigkeit vor Gott und handelt aus ihr. Darum ist die Tat der Verfolgung selbst schon ein Mühen um die reine Bestimmtheit des Glaubens und ihr Beginn in Jerusalem zugleich der erste Schritt zu ihrem Ende vor Damaskus. Sie ist bestimmte geschichtliche Tat, möglich allein durch gegebene geschichtliche Umstände innerhalb einer gefügten politischen Ordnung; sie ist zugleich der Wille um die Befreiung von allen geschichtlichen Bedingungen, um die reine Darstellung religiöser Normen und ihrer Ordnung. Das Verhältnis von Glaube und Geschichte ist in ihr zum Problem geworden, und es kann um des schlummernden Motives sittlichen Handelns willen nicht mehr allein in festen geschichtlichen Bezirken gebannt bleiben, wenn auch „Verfolgung" noch rein in diesen Grenzen bestimmt ist, sondern wird zu der Lösung von allen diesen geschichtlichen „Werken" gedrängt, zu der göttlichen Freiheit oder metaphysischen Bestimmtheit des Glaubens.

Auch an einer sprachlichen Eigentümlichkeit läßt sich die gleiche Intention auf die Metaphysik des Glaubens erweisen. „Niemand wird aus Gesetzeswerken gerecht", verkündet der Apostel; so setzt er voraus, daß in diesen Werken der Ursprung liegen könne, aus dem das Gerechtwerden erwächst. Aber Werke sind, wie früher gezeigt wurde, nur deshalb gültig, weil sie vom Gesetz bestimmt und getragen sind. So muß also das Gesetz die Macht besitzen, Gerechtigkeit zu spenden; es gehört zu seinem Begriff, will es göttliche Offenbarung sein. Paulus kann deshalb auch formulieren: „Niemand wird aus dem Gesetz gerecht", und den ausdrücklichen Satz prägen: „Wäre ein Gesetz gegeben mit der Macht lebendig zu machen, so käme aus dem Gesetz Gerechtigkeit" [1]). Darin wird die Intention der antipharisäischen Konsequenz, die Paulus aus pharisäischen Grundlagen zieht, vollends deutlich; sie ist auf die metaphysische Bestimmtheit des Glaubens gerichtet, durch die alles gläubige Handeln und Dasein als ein Gehandeltwerden und Dasein aus Gott erfahren wird. Einst hatte der Ursprung aus Abrahams Samen die göttliche Gewalt, den jüdischen Frommen seiner ewigen Erwählung zu versichern; diese

---

1) Gal 3 21.

Macht ist schon dem Pharisäer vor der unbedingten und unumschränkten Gültigkeit des Gesetzes gewichen. Aber dem Gesetz, das so allein Maß und Richte alles frommen Handelns für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft geworden ist, fällt damit auch die Aufgabe zu, aus eigener Kraft die Möglichkeit und Wirklichkeit aller Frömmigkeit neu zu spenden, die einst die Geburt gab. Weil es dieses nicht vermag, so kann aus dem Gesetz und seinen Werken niemand gerecht werden.

So führt ein lückenloser und folgerichtiger Zusammenhang von der These des Pharisäers zu dem Grundsatz des Apostels. Aber ein Begriff, der überall gleichsam im Hintergrunde dieser Untersuchungen stand, scheint noch nicht genügend geklärt, der vielumstrittene der „Gerechtigkeit“. Wenn er Sinn und Ziel des ganzen Gedankenganges bedeutet, so müssen an ihm die reichen Motive klar werden, die bisher erörtert wurden. So wird noch einmal der ganze Zusammenhang zum Problem, wenn wir seine Bedeutung scharf zu erfassen versuchen.

12.

Es ist bekannt, daß Paulus mit dem Worte „Gerechtigkeit“ einen religiösen Sachverhalt andeutet, der seit frühen Zeiten jüdischem Glauben Sinn und Richtung gegeben hat. Daß Gott gerecht ist und seine Gerechtigkeit das Ziel alles frommen Handelns, ist „von Gesetz und Propheten bezeugt“; so sagt es Paulus selbst [1]). So treffen sich in diesem Worte verschiedene Motive. Gerechtigkeit ist Gottes tiefstes Wesen, gerecht sein die Norm seines Handelns, an die er gebunden ist, weil er selber diese Norm ist. Gerechtigkeit aber ist ebenso der Sinn jedes einzelnen Daseins wie der aller Geschichte; ihr Lauf, der des Einzelnen von der Wiege bis zur Bahre, der der Welt von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende, ist vor Gott gültig allein, wenn er zu diesem Ziele drängt. Damit kennt der Begriff denn auch, um es vorsichtig zu formulieren, ein eigentümliches „Anders“-Sein seiner göttlichen Bestimmtheit und weiß zugleich von der Notwendigkeit, dieses Anderssein aufzuheben. In ihm ist das Verhältnis Gottes zur Welt, zu den Menschen zum Problem geworden, das nach Lösung, d. h. nach unlöslicher Einheit und Verbundenheit der Menschen mit Gott und Gottes mit den Menschen drängt. Gottverbundenheit ist also der tiefste Sinn dieses Wortes, weil er selber der Sinn und die Norm aller

[1]) Röm 3 21.

Verbindung ist [1]); deshalb enthält der Begriff nichts anderes als was Leibnizens berühmte Worte sagen: Harmonia universalis id est Deus. In solchem religiösen Verständnis, das den Einzelnen wie die Gesamtheit zu unlöslicher Gemeinsamkeit mit Gott verbindet, trägt „Gerechtigkeit" immer und notwendig eschatologischen Bezug.

Aus dem Wortlaut der paulinischen These, daß niemand aus Gesetzeswerken gerechtfertigt werde, ergibt sich der gleiche Schluß. Denn da dieses Wort rechtfertigen, wie man es auch näher deuten möge, immer religiös verstanden wird, so ist es auch Gott allein, der dieses Urteil zu sprechen vermag. Dieses Urteil, wenn diese vorläufige Bestimmung zunächst beibehalten werden soll, ist also auch niemals eindeutig ein geschichtlicher Akt; es ist also auch niemals im Leben des Einzelnen wie in der Geschichte der Völker eindeutig gegeben, sondern von dem reinen Glanze ewiger Geltung umhüllt. Es ist darum nur als eschatologische Tat Gottes möglich, wenn anders Eschatologie die notwendige Zeitform religiöser Geltung ist.

Ist aber in dem Begriff der Gerechtigkeit die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt aufgeworfen, so ist sie auch erst durch eine genauere Bestimmung dieses Verhältnisses zu beantworten. Die Voraussetzungen dieser Antwort sind in den bisherigen Betrachtungen deutlich gegeben. Das Gesetz selbst heißt „gerecht", und „die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden". So ist also dieses Gesetz der lautere Spiegel göttlichen Wesens, seine gültige Offenbarung. Aber da es zugleich gerade als Offenbarung nur geschichtlich möglich ist, wird es zugleich zu dem Mittel, die göttliche Gerechtigkeit auf Erden zu verwirklichen. Es ist Ziel und Weg in einem und demselben Sinne, oder anders gesprochen: weil es zeitlich bestimmt ist, ist es auch eschatologisch gültig. Nun ist mit der Offenbarung der Gerechtigkeit im Gesetz, von der Paulus bisweilen ausdrücklich, öfter noch andeutend spricht [2]), auch die Existenz und das Ziel der jüdischen Gemeinschaft gegeben. Sie trägt also die Bestimmung, die Gerechtigkeit Gottes zu verwirklichen, und ihre Geschichte ist nichts anderes als ein unablässiges „Jagen nach Gerechtigkeit", das Paulus mit deut-

---

[1]) Daher ist die viel erörterte Frage, ob *δικαιοσύνη θεοῦ* „nur eine göttliche" oder „nur eine dem Menschen von Gott verliehene Eigenschaft" sei, falsch gestellt. Die Wendung bedeutet beides; und diese „schillernde Doppelbedeutung" (L i e t z m a n n zu Röm 10 3) ist der klare und notwendige Ausdruck der sachlichen Bedingungen, unter denen der Begriff allein möglich ist.

[2]) Röm 9 30 10 5 Gal 2 21 3 21 4 4 Phil 3 5 9.

lichen Worten von ihr rühmt [1]). Aber dieser ihr Beruf weckt auch sogleich wieder alte, schon früher berührte Fragen. Ist das Gesetz allgemein gültig, so fordert es grundsätzlich auch von allen das gleiche Jagen nach Gerechtigkeit; seine Offenbarung ist also in keinem Sinne zu beschränken, sondern allein in dem alles umfassenden Sinne der Menschheit zu erfüllen. Und dennoch ist diese Gemeinschaft geschichtlich begrenzt und scheidet sich streng von den „Völkern“. Sie kann es nur dann, wenn diese ihre Grenzen nur geschichtlich zufällig, aber nicht „vor Gott“ gültig sind; erwächst ihr somit die Aufgabe, in ihrem Dasein und ihrer Geschichte ein grundsätzlich gültiges Beispiel der „Gerechtigkeit“ zu geben, so ist damit auch gefordert, ihre geschichtliche Besonderheit preiszugeben. Dennoch ist gerade diese Forderung unmöglich. Denn ist gerade diesem Verbande göttliche Offenbarung des Gesetzes verliehen, so ist es gerade in der letzten Besonderheit seiner historischen Existenz erfaßt und geweiht. Seine Grenzen sind nicht mehr willkürlich oder zufällig, sondern notwendig und unüberschreitbar; das „Volk“ ist das „Licht“ in dem Dunkel der Völker. Was im Laufe der Zeit geschehen kann, verändert diese Gemeinschaft nicht, wie das Gesetz sich nicht zu ändern vermag. Alle ihre Schicksale und alle ihre Taten bestätigen nur den Sinn und die Wirklichkeit ihres religiösen Gesetztseins; was sie ist, das wirkt sie und geschieht ihr. So bedeutet denn auch das „Jagen nach der Gerechtigkeit“ nicht das Verfolgen eines unerreichbaren Zieles, sondern es führt immer wieder zu der eigenen, im Gesetz begründeten Existenz zurück. Wie dieses Gesetz, so ist auch die mit ihm gestiftete Gemeinschaft und ihre Geschichte in der Welt Weg und Ziel zugleich. Damit ist dann weiter gefordert, daß alle, die geschichtlich nicht zu ihr gehören, auch „ewig“ nicht zu ihr gehören können. Sind die Glieder dieser Gemeinschaft die „Gerechten“, so sind die anderen die Ungerechten; stehen jene durch die Offenbarung des Gesetzes bei Gott, so diese wider Gott.

So enthüllt sich an dem Begriff der Gerechtigkeit, der jüdisches Gesetz und jüdische Gemeinschaft erfüllt, die Spannung zwischen einem unendlichen dialektischen Prozeß und einer in sich ruhenden metaphysischen Vollendung. Es ist die oft berührte Spannung, die den Begriff des Glaubens selbst erst definiert; sie ist darum einer Auflösung weder fähig noch bedürftig. Sie ist auch in der umstrittenen

---

[1]) Röm 9 31.

Doppelbedeutung des Wortes „rechtfertigen“ klar enthalten. Denn wenn dieses nach der einen Meinung nur das Urteil bezeichnen soll, das über einen gegebenen Tatbestand gültig gefällt wird, so befreit es diesen Tatbestand von dem Widerstreit der Anklage und stellt als normgemäß heraus, was in dem Widerspruch von Klage und Verteidigung normgemäß ist. Und der Sinn dieses Herausstellens ist nichts anderes als die Einfügung in die Norm der Gemeinschaft, die in religiösem Verständnis niemals den einzelnen Akt erfaßt, sondern die Totalität des Menschen. Rechtfertigen setzt also hier das „Gerechtsein“ voraus. Bedeutet aber das Wort die ursprüngliche Tat Gottes, die den Einzelnen zum „Gerechten“ erschafft, so stellt es „Gerechtigkeit“ als Ziel jeglichen Daseins und die Menschen als die Träger eines niemals abgeschlossenen Prozesses hin, in dem sie um dieses Ziel ringen. So drängt also das Wort in rechtlichem Bilde die doppelten Beziehungen glaubensmäßiger Bestimmtheit zusammen; und ein Streit um die eine oder die andere Bedeutung ist nicht möglich, weil er gegenstandslos ist.

So ist denn mit dem Begriff der im Gesetz gegebenen Offenbarung göttlicher Gerechtigkeit ein scharfer Gegensatz aufgerichtet. Was „aus Gott“ ist, darf allein gerecht heißen, und alles was Menschen wirken, ist und bleibt ungerecht. Die Geschichte der Menschheit steht also wider Gott und Gott wider alles geschichtliche Treiben. Und von diesem Gegensatz ist nichts ausgenommen, es sei denn, Gott selbst nähme es in strengem Sinne „aus“; es gibt hier nur ein Entweder-Oder, weil es durch die unumschränkte Gültigkeit der göttlichen Offenbarung gefordert wird. „Ist Gott allein der Juden Gott? Ist er nicht auch der Heiden Gott? Ja freilich, auch der Heiden Gott“ [1]). Dennoch kann gerade Gerechtigkeit nur das Ziel aller Geschichte und aller Völker sein; sonst wäre eine Offenbarung Gottes in dieser Geschichte sinnlos. So schließt sich denn von neuem eine Metaphysik zweier entgegengesetzter Mächte auf; was geschichtlich und menschlich ist, ist gegen Gottes Gerechtigkeit gerichtet, und was gerecht ist, wider Geschichte und Völker. Auch dieses Gerichtetsein gegeneinander trägt einen doppelten Sinn; es ist ein Gegeneinander nur, weil es zu einem Mit- und Ineinander bestimmt ist. Schon in früheren Zusammenhängen war von dieser gegensätzlichen Metaphysik gesprochen worden, wie sie denn überall angesetzt werden muß, wo Begriff und Tatsache

---

[1]) Röm 3 29.

der Religion zur Rede stehen; aber schien dort der Gegensatz durch den Begriff eines religiösen und naturhaften Seins bestimmt, so hier durch den eines religiösen und geschichtlichen Handelns. Beides ist kein Widerspruch, sondern fordert sich gegenseitig, wie noch des näheren zu zeigen sein wird. Aber in dieser neuen Begründung des metaphysischen Gegensatzes von Gott und Geschichte wird eine Eigentümlichkeit des Begriffes der „Gerechtigkeit" deutlich. Er umfaßt in religiösem Verständnis allein von der Seite des „Werkes" die Wirklichkeit menschlichen Daseins und setzt darum die Tat als die einzig bestimmende Macht, die alle irdische und geschichtliche Gegebenheit zu der lauteren Gestalt ihres göttlichen Sinnes formt. Man begreift daher, daß gerade der Pharisäer Saulus um das Problem der Gerechtigkeit Gottes ringt.

Aber aus dieser Besonderheit des Begriffes Gerechtigkeit erhebt sich mit drängender Gewalt die Frage, wie durch das Gesetz als seiner einzigen und gültigen Offenbarung die Begründung dieser jüdischen Gemeinschaft als eines Paradigmas aller religiösen Gemeinschaft möglich sei. Ist sie als geschichtliche nicht auch der Bestimmung unterworfen, daß sie „ungerecht" sei, streitet ihre Geschichtlichkeit nicht wider ihre göttliche Setzung? Die nächste Antwort, die das Judentum gab und mit ihm der Pharisäer Saulus, ist schon erörtert. Im Gesetz ist „der Wille Gottes" dieser Gemeinschaft als einziger unter allen anderen zu erkennen gegeben; es ist „Gestaltung von Erkenntnis und Wahrheit". Also wäre mit der Erkenntnis dieser Wahrheit auch die „Gerechtigkeit" dieser Gemeinschaft gegeben? Diese Antwort ist aus zweifachen Gründen sichtlich ungenügend. Einmal bleibt die Frage, wie denn diese Erkenntnis möglich sein soll. Ist sie menschlicher und geschichtlicher Art, so ist sie der göttlichen Wahrheit gegenüber ewig blind; ist sie religiöser, d. h. von Gott gesetzter Art, so setzt sie die Frage als gelöst voraus, die sie beantworten will. Aber nicht an dieser Stelle setzt der Widerspruch des Apostels ein, der auch in späterer Zeit kaum an der Unzulänglichkeit dieser Bestimmungen gerüttelt hat. Ungleich dunkler scheint ihm die andere Frage, wie mit solcher Erkenntnis auch Gerechtigkeit gegeben sei. Das bekannte Nebeneinander von Erkennen und Handeln, das im Judentum ungeprüft hingenommen ist, enthüllt hier seine Fragwürdigkeit. Wohl ist für Saulus das Gesetz *die* Gestalt der Wahrheit und spendet seiner Gemeinde Wahrheit, wohl ist es selbst auch „gerecht", aber schenkt es den Seinen „Gerechtigkeit"? Es fordert gerade von diesen die Tat; denn

„nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht bei Gott, sondern die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden“ [1]). Dann aber bleibt der Einzelne in der Verlorenheit seiner geschichtlichen Existenz zurück; denn wie mag seine geschichtliche Tat „gerecht“ d. h. religiös gültig heißen, wenn alles geschichtliche Wesen und Treiben gerade durch die Offenbarung des Gesetzes als „ungerecht“ ewig bestimmt ist? Auch der eine Ausweg ist versperrt, daß man ja „den Willen Gottes erkenne“; denn Erkennen und Handeln, „Hören des Gesetzes und Tun des Gesetzes“ sind nur in ihrem abstrakten Unterschiede, nicht aber in ihrer religiös notwendigen Einheit begriffen. Wo aber auf diese Fragen keine Antwort gefunden werden kann, da wird die religiöse Geltung des Gesetzes selbst zur Frage, und auch hier muß jede Antwort versagen.

So ist also die Identität der Begriffe: Gesetz und Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, sachlich unmöglich. Um so lehrreicher ist es freilich, daß an ihr gerade das pharisäische Judentum mit leidenschaftlicher Inbrunst festgehalten hat, wie das Beispiel des Saulus zeigt. Ihm bleibt das Gesetz die Norm aller Gerechtigkeit und darin Grundlage seiner geschichtlichen und religiösen Gemeinschaft, an die jedes ihrer Glieder gebunden ist. Dann aber stehen nur drei Wege offen, an dem Gesetz festzuhalten und darin den Gedanken der Gerechtigkeit zu bestimmen und zu verwirklichen. Einmal kann das Gesetz zu dem Inbegriff der geschichtlichen Besonderheit dieser Gemeinschaft werden; es trägt also rechtliche und staatliche Geltung, und Gerechtigkeit ist überall gegeben, wo die Tat eines Einzelnen seinen Regeln und Paragraphen gemäß ist. Alsdann ist die religiöse Bedeutung des Gesetzes entschwunden; es ist in strengem Sinne Recht und gilt, weil es in einem bestimmten Volke die Idee des Rechtes ausprägt, aber es ist damit auch dem Wechsel und Wandel der Geschichte unterworfen, den dieses Volk erlebt. Hier liegt ein Grund, daß gerade die pharisäischen „Werke“ oft nur den Charakter „äußerer“ Legalität tragen, gegen den Jesus seinen Protest erhob, hier auch der Grund, daß dem Verfolger Saulus die Anwendung staatlicher Macht- und Rechtsmittel aus religiösen Gründen notwendig erscheint. Aber das Gesetz ist unwandelbar und keinem Wechsel untertan, vielmehr selbst die Kraft und der Sinn alles Wechsels in der Geschichte. Fordert es aus solchen Gründen das unablässige Mühen um gerechtes Han-

[1]) Röm 2 13.

deln, so repräsentiert es rein die Idee sittlicher Gerechtigkeit. Damit scheint sich der zweite Weg aus dem Zwiespalt zu öffnen. Denn so schenkt es dem Einzelnen die Möglichkeit und Reinheit seiner Tat, so gestaltet es diesen in dem Wechsel seiner Taten zum „Gerechten", d. h. zur sittlichen Persönlichkeit; aber so ist auch der Gedanke einer mit ihm gesetzten geschichtlichen Gemeinschaft wie seine eigene geschichtliche Bestimmtheit unmöglich geworden und die Eigentümlichkeit seiner religiösen Geltung verflüchtigt. Auch für den reinen Adel sittlicher Haltung und sittlichen Strebens hat der Pharisäismus große Beispiele gegeben. Wenn aber die religiöse Bestimmtheit der Gemeinschaft wie des Gesetzes gewahrt werden soll — und das ist die letzte Möglichkeit —, so kann dies nur so geschehen, daß das Gesetz gleichsam zum Bekenntnis dieser Gemeinschaft wird, die sich selbst nicht mehr aus ihm, sondern aus anderem Grunde religiös begründet. Es ist auch keine Frage, wo das Judentum diesen Grund gefunden hat; es ist die Geburt „aus Abrahams Samen". So ist dem Gesetz seine religiöse Geltung und Unwandelbarkeit gesichert, wie auch die Gemeinschaft unwandelbar und „gerecht" ist. Zwar kann auch diese zur Kirche gewordene Gemeinschaft nicht von dem Wandel der Geschichte unberührt bleiben, wie auch das Gesetz daran mit ihr teilnehmen muß, aber dieser Wandel ist nur die Auswirkung seiner religiösen Wirklichkeit, die Versicherung seiner unwandelbaren und alles heiligenden Macht. Daher hat der Pharisäismus mit tiefem Recht die Interpretation des Gesetzes in Halacha und Haggada zu einer diesem gleich verbindlichen Norm erhoben. Dennoch ist die ursprüngliche Stellung des Gesetzes in der Gemeinschaft auch hier verändert; es ist nicht mehr selbst religiöser Grund ihrer Existenz, sondern erst durch sie und mit ihr begründet, und was es ist und was es wirkt, kann es erst aus dem sinnlich-übersinnlichen Ursprung der Gemeinschaft empfangen.

In dieser Abrahamskindschaft des Judentums ist auf neue Weise eine gegensätzliche Metaphysik des Seins und Glaubens gesetzt; so war früher gezeigt worden. So wird denn durch diese Metaphysik auch der Begriff der Gerechtigkeit entscheidend bestimmt. Nicht nur das tausendfältige Gewebe der Handlungen allein, das die Geschichte der Völker immer neu flicht, führt zur Ungerechtigkeit — wenn überhaupt Taten und Leistungen also isoliert Geltung haben können —, sondern bis in die letzte Faser blut- und naturhaften Daseins ist alles Wesen aus „Ungerechtigkeit" und führt zur „Ungerechtigkeit"

oder paulinisch gesprochen, der Zorn Gottes lastet auf allem Leben der Völker, auf jedem, der aus ihm geboren wird. So scheint in einem unaufhebbaren Gegensatz Gott und Welt zu verharren, und doch ist auch diese Unaufhebbarkeit unmöglich. Denn Gegensatz können diese beide Mächte nur sein, wenn sie in der Einheit eines Prinzipes beschlossen sind; was nicht also verbunden ist, kann auch nicht in einen Gegensatz geraten. Die Einheit des Prinzipes ist aber Gott selbst, da es grundsätzlich nichts geben kann und darf, von dem er abhängig wäre. So ist also das tiefste Wesen dieser Welt nur darum gegensätzlich zu Gottes Gerechtigkeit, weil es eben durch sie bestimmt ist; es drängt also aus sich selbst zu seiner eigenen Aufhebung, die dennoch niemals aus sich, sondern allein durch Gott geschehen kann. Nichts anderes besagt es ja, daß der Zorn Gottes über den Menschen geoffenbart ist; denn Gott bleibt in allem Gegensatz menschlichen Tuns und Lebens der einzig und zuletzt Bestimmende. Deshalb ist es notwendig, in dem gleichen Sinne, in dem die Offenbarung seines Zornes möglich und wirklich ist, auch von der Offenbarung seiner Gerechtigkeit zu sprechen. Und diese Offenbarung muß, da sie den Charakter von Geschichte und Leben trifft, einmalig und begrenzt sein, zugleich aber auch ewig und unbegrenzt, da sie Gerechtigkeit Gottes in der Geschichte ist. Dem Judentum, das sich als das von Gott erwählte Volk weiß, ist sie in der Geburt aus Abrahams Samen gegeben; nichts beweist es deutlicher als der prophetische Protest des Täufers: „Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken." Aber was der ewige Grund solcher Gerechtigkeit des Judentums sein soll, vermag diese Bestimmung nicht zu tragen. Gerade der Begriff Gerechtigkeit enthüllt diese Unmöglichkeit. Denn er fordert die Darstellung dieses göttlichen Lebensgrundes in immer wiederholter geschichtlicher Tat von allen Abrahamskindern; und doch ist es die bittere Erfahrung, daß nicht *alle* gerecht handeln und daß auch diese nicht alle *gerecht* handeln. Schon durch die Existenz des Pharisäismus ist diese Erfahrung bezeugt und damit die Gewißheit gelockert, daß der geschichtliche und naturhafte Ursprung den einzelnen Juden „gerecht mache"; und wieder zeigt die Verfolgung des Saulus, welche die mit ihm in diesem naturhaften und göttlichen Grunde Verbundenen trifft, daß Abrahamskindschaft ihm nicht mehr in religiösem Sinne gültig ist.

Wenn aber die Berufung auf väterliche Abstammung fruchtlos ist, so wird vollends klar, daß „Gerechtigkeit aus dem Gesetz" unmöglich ist. Denn jetzt muß alles geschichtliche und naturhafte Wesen, auch

das jüdische, unter dem Fluche der Ungerechtigkeit stehen; und keine menschliche Tat kann diesem Banne entrinnen. So scheinen also Gott und Welt, Gott und Menschen in gleichsam isolierte Gegensätze sich zerklüften und in ihnen verharren zu müssen. Aber gerade dieses ist unmöglich; denn die „Ungerechtigkeit" der Welt fordert und ist ihrem Begriff nach nichts anderes als Bestimmtheit in der Gerechtigkeit Gottes. Sie bleibt Gottes Schöpfung, so daß an ihr „sein unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Göttlichkeit" — und eben dieses heißt ja „Gerechtigkeit" — zu schauen ist. Paulus kennt indes noch einen dringlicheren Grund. Es ist freilich nicht die bange Frage nach dem eigenen Heil der Seele: wie bekomme ich einen gnädigen Gott, sondern es ist die Frage nach der „Gerechtigkeit" des Gesetzes. Wenn alles geschichtliche Wesen im tiefsten Grunde ungerecht ist, scheint auch das Gesetz, da es geschichtlich bestimmt ist, diesem Verdikte zu verfallen. Aber auch das kann nicht sein, wie wäre es sonst „heilig, gerecht und gut", wie „Gestaltung aller Erkenntnis und Wahrheit"? Diese Sätze stehen auch dem Apostel unerschütterlich fest, und man begreift jetzt die grundlegende Bedeutung, die sie für sein christliches Denken haben. Denn weil das Gesetz diesen göttlichen Sinn aus sich selbst nicht zu begründen vermag — es müßte sonst seine menschlichen und geschichtlichen Träger „gerecht machen" —, muß eine neue Begründung seiner Gültigkeit gefunden werden; und dieser Grund kann allein von Gott aus gesetzt sein. Er ist dem Apostel in Christus gegeben. „Heben wir also das Gesetz durch den Glauben auf? Das sei ferne. Sondern wir begründen das Gesetz" [1]). Diese viel umrätselten Worte sind mit tiefer Notwendigkeit gesetzt; um der Gerechtigkeit Gottes und seines Gesetzes willen ist der Pharisäer zu dem Apostel Christi geworden.

So bestätigt und vertieft der Begriff der Gerechtigkeit den Sinn des Satzes: „Niemand wird aus Gesetzeswerken gerecht." Er läßt sich nun etwa folgendermaßen zusammenfassen: In dem Verhältnis seines Subjektes zu seinem Prädikat handelt es sich um das Verhältnis Gottes zu den Menschen überhaupt. Es bestimmt sich das Menschsein als der scharfe Gegensatz zu allem, was gerecht und göttlich heißt. Dieses ist die ewige Norm und das ewige Ziel, auf das von Gott her alles menschliche Wesen gerichtet ist und von dem alle menschliche Wirklichkeit entfernt bleibt. Ein Weg, diesen Gegensatz zu überwinden,

---

[1]) Röm 3 31.

schien von Gott selbst gewiesen zu sein; der Weg des Gesetzes und seiner Werke wie der ihm zugeordneten Gemeinschaft. Beide prägen in ihrer religiösen wie geschichtlichen Gegebenheit den Gedanken einer göttlichen Offenbarung in der Geschichte aus. Aber in beiden ist auch das Verhältnis der religiösen Setzung zum geschichtlichen Bestande ungeklärt. Wäre die Gemeinschaft der Juden als die aus gleichem Blut entsprossene an sich von Gott erwählt, so wäre der Gedanke der Gerechtigkeit nicht vollziehbar, der ein sittlich-religiöser, d. h. auf die Tat des Ichs bezogener Begriff bleibt. Und wäre das Gesetz Mittler und Spender aller Gerechtigkeit, wie es durch den Gedanken einer göttlichen Offenbarung gefordert ist, so wäre es nicht mehr Gesetz, sondern Gnade, so forderte es nicht mehr Werk, sondern verliehe ein Geschenk. So wird der Begriff des Gesetzeswerks selbst problematisch. Alles Werk bleibt dem Bereich der Geschichte verhaftet und ist deshalb nicht gerecht; das Gesetz aber ist gerecht und spendet dennoch nicht Gerechtigkeit. Darum wer „in dem Gesetz“ lebt, vermag nicht „aus ihm“ zu leben; wer „unter dem Gesetz“ ist, bleibt zugleich auch in der Welt. So treffen sich in dem Begriff der Gesetzeswerke die grundlegenden Beziehungen, die das Verhältnis Gottes zur Welt, des Glaubens zur Geschichte definieren. In ihm steht nur eines unerschütterlich fest, daß das Gesetz gerecht und gut ist; dunkel ist nur, wie es dieses sein kann, wie darum aus ihm der Mensch gerechtfertigt werden kann. Es wird ein Moment gefordert, das diese Dunkelheit behebt; es muß den Begriff „Gesetzeswerk“ gleichsam spalten, um „das Werk“, das ewig ungerechte, weil geschichtlich gebundene zu vernichten und „das Gesetz“, das ewig gerechte, weil göttlich gesetzte zu begründen. Und es kann dies nur leisten, wenn es selbst eine Offenbarung Gottes ist, die in der Geschichte gegeben, zugleich von aller Geschichte gelöst ist. Diese eschatologische Offenbarung — denn der Begriff der Eschatologie ist diese Ferne und Nähe zur Geschichte in Einem — heißt Christus. Welche Motive mit diesem Namen gesetzt sind, ist nun zu untersuchen.

CHRISTUS UND GLAUBE

„Ist einer in Christus, ist er neue Schöpfung
Das Alte ist vergangen, siehe Neues ist geworden![1]."

In keinem Worte scheint klarer der Bruch mit allem Vergangenen ausgesprochen, den Name und Gestalt Christi bedeuten. Was in ihm den Gläubigen enthalten ist, duldet nur den einen Vergleich mit der Tat Gottes, die aus dunklem Chaos seine Schöpfung erschuf. Alles Alte ist chaotisch und wirr, dieses Neue lebt in dem Gedanken und der Tatsache einer göttlichen Ordnung, die „in Christus" sichtbar und greifbar ist. Kein Band scheint von dem einen zum andern zu führen, und beide voneinander wie die Welt dieser Erde von den Sternenwelten geschieden zu sein. Dennoch besteht eine deutliche Verbindung; denn ein Neues kann diese Schöpfung nur im Gegensatz zu dem Alten heißen. Neu und alt fordern damit, um in ihrem Gegensatz bestimmt zu sein, eine Beziehung, in der sie wechselseitig sich verbinden; denn wären sie ohne solche Beziehung, so wären sie auch ohne jeden Gegensatz. Nur das durch ein Prinzip Verbundene kann in einen konträren Gegensatz sich stellen, nur das grundsätzlich Eine vermag sich, wie schon die Sprache lehrt, zu ent-zweien. So ist der Bruch, den Christus bedeutet, nur deshalb möglich, weil er zugleich das Alte mit dem Neuen verbindet und selbst mit dem Alten verbunden ist.

Es ist hier noch nicht möglich, im Einzelnen zu bestimmen, was unter diesem Alten zu verstehen ist. Gewiß aber ist es, daß dieses Wort auch zu prinzipiellem Ausdruck bringt, was für Paulus in dem Ereignis von Damaskus enthalten war. Seine jüdische Vergangenheit ist in der Offenbarung Christi zu einer neuen Schöpfung geworden oder anders gesprochen, Paulus weiß sich „gerechtfertigt". Ist damit alles abgetan und vernichtet, was diese Vergangenheit in sich enthält? Paulus weiß zu rühmen, daß der Gläubige dem Gesetz der Sünde entronnen ist, daß Tod und Hölle in den Sieg Christi verschlungen sind [2]; aber er spricht an keiner Stelle davon, daß das Gesetz abgetan ist.

---

[1]) 2 Kor 5 17.

[2]) Röm 6 18 1 Kor 15 55 f.

Er hält wohl alle ererbten und erworbenen Vorzüge, die er als Jude besaß, für „Schaden", unter ihnen auch „die Gerechtigkeit im Gesetz" [1]); aber ist damit auch das Gesetz als diese göttliche Offenbarung verworfen, ist die Idee der religiösen Gemeinschaft, wie sie im Judentum gesetzt ist, sinnlos geworden? Es ist sichtlich unmöglich; denn das Gesetz ist heilig, gerecht und gut und darum nichts Altes und Vergangenes, und die urchristliche Gemeinde selbst „das wahre Israel". Dennoch ist gerade durch Christus Gerechtigkeit „außerhalb des Gesetzes" geoffenbart; und durch ihn sind „die unter dem Gesetze waren", losgekauft [2]). Also wäre das Gesetz verneint und zugleich irgendwie bejaht, vernichtet und irgendwie erhalten? Es ist notwendig, die Beziehung zwischen Christus und dem Gesetz genauer zu untersuchen.

1.

„Ziel und Ende des Gesetzes ist Christus, auf daß wer da glaubt gerecht werde", lautet ein bekanntes paulinisches Wort [3]). Was bedeutet der Begriff „Ziel und Ende des Gesetzes"? Kann das Gesetz ein Ziel h a b e n , wenn es selbst „heilig, gerecht und gut" heißt, i s t es nicht selbst Ziel und Ende alles frommen Lebens, weil es die Norm bildet, die das Handeln des Einzelnen gültig bestimmt? Wenn es dennoch ein Ziel h a b e n soll, so ist es kein anderes als der Grund ist, aus dem es selbst besteht; und wenn es mit diesem Ziel zugleich eine Geschichte haben muß, so richtet sie sich immer auf sich selbst, d. h. letztlich auf Gott.

Trotz solcher Bedenken, die der Beginn des Satzes schnell hervorruft, sind die paulinischen Worte eindeutig und klar; sie sprechen dann aber auch nicht von einem geschichtlichen Tatbestand, sondern einer religiösen Wahrheit, sie meinen eine Funktion des Gesetzes, die ihm als Offenbarung des göttlichen Willens eigen ist. Als Offenbarung ist das Gesetz sich selbst Ziel und Ende; und es ist dennoch ein anderes, weil es nicht selbst Gott, sondern Offenbarung Gottes und das bedeu-

---

[1]) Phil 3 6 ff.; vgl. meinen Kommentar z. St. [2]) Röm 3 21 Gal 4 5.

[3]) Röm 10 4: *τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.* Ob das Wort *τέλος* in dem Zusammenhang des Textes „Ziel" oder „Ende" bedeutet, ist wohl umstritten (vgl. L i e t z m a n n [2] im Handbuch z. NT, z. St.), aber auch für unsere Frage nicht entscheidend. Denn sachlich besteht zwischen Ziel und Ende unter religiösen Gesichtspunkten kein wesentlicher Unterschied, und geschichtlich sind beide Nuancen des Wortes bei Paulus bezeugt. Vgl. Gal 3 24 f. 4 1 ff.

tet, Offenbarung in der Geschichte ist. Wenn also Ziel und Ende des Gesetzes gegeben sein soll, so ist mit ihm auch Ziel und Ende der Geschichte gesetzt. Denn als Offenbarung kann dieses Gesetz Gottes nur der Gott-bestimmte Sinn aller Geschichte, ihr Anfang und ihr Ende sein. Dann ist in dem Gedanken vom Ziel nicht nur das Gesetz, sondern auch alles irdische Geschehen und Leben zugleich bejaht und verneint. Es ist bejaht, weil es dieses Gesetz als seinen bleibenden Kern und Gehalt in sich schließt, und es ist zugleich verneint, weil es diesem seinem Sinn als Geschehen immer und notwendig fern bleibt. Weil aber Geschichte und Gesetz unlöslich aufeinander bezogen sind, weil diese nur das „Anders-sein" des Gesetzes ist — um es mit Hegelschen Begriffen zu sagen —, hat auch das Gesetz selbst ein Ziel und Ende, aber nur deshalb, weil es selbst das Ziel bleibt. Es ist als geschichtliche Größe beendet, es ist als religiöse Offenbarung vollendet.

So ist also mit dem Gedanken vom Ziel und Ende des Gesetzes nicht eine bestimmte Tatsache der Geschichte, sondern die Geschichte überhaupt als Tatbestand aufgehoben. Sie ist aber durch die geschichtliche wie religiöse Gegebenheit des Gesetzes zugleich unter einen doppelten Gesichtspunkt gestellt. Von Geschichte reden, heißt von dem Dasein einer bestimmten religiösen Gemeinschaft, die „im Gesetze ist", und von dem Dasein aller „Völker" sprechen. Das Gesetz zerteilt gleichsam das einheitliche Phänomen der Geschichte in zwei Ströme, die verschieden gerichtet sind; es wäre sonst nicht Offenbarung Gottes in der Geschichte. So wird denn auch mit dem „Ende des Gesetzes" diese von Gott gesetzte Doppelheit der Geschichte zugleich bejaht und verneint. Die Geschichte dieses „Geschlechtes" und mit ihr die aller „Völker" *ist* im strengen gläubigen Sinne und sie ist zugleich nicht mehr, wenn das Gesetz sein Ziel gefunden hat. Auch von ihrer doppelten Richtung muß es also gelten, daß sie ihr Ziel und Ende hat und selber ist; ihre zwiefachen Ströme sind das gleiche wie ihr eines Ziel, und ihr Lauf ist auch beendet, wo das Gesetz am Ende ist. Ziel und Lauf sind also von einer und derselben Gesetzlichkeit umspannt; sie heißt von Gott her gesehen Gesetz, von den Menschen betrachtet Geschichte.

Nun heißt hier Ziel und Ende des Gesetzes Christus. In ihm ist also Gesetz und Geschichte in dem bekannten Doppelsinne des Wortes „aufgehoben". Ihre letzten Möglichkeiten und Wirklichkeiten sind in ihm gegeben und bewahrt; sie sind zugleich „in Christus" abgetan, d. h. zu einer „neuen Schöpfung" gereift. Zwischen dem Gesetz und

Christus besteht also kein konträrer oder kontradiktorischer Gegensatz, sondern eine unlösliche Wechselbeziehung. Was das Gesetz ist und bedeutet, das ist es allein durch Christus; was Christus ist und bleibt, das ist er durch das Gesetz. Und das gleiche gilt von aller Geschichte; sie lebt und besteht allein durch ihn, und wiederum er lebt und ist allein in ihr und durch sie. So müssen also in Gestalt und Werk des Christus die Bedingungen und Forderungen des Gesetzes und der Geschichte erkennbar sein und umgekehrt in Gesetz und Geschichte die bleibende Bedeutung Christi spürbar werden. Von solchem Wechselverhältnis hat denn auch Paulus in berühmten Sätzen gesprochen: Christus ward „vom Weibe geboren und unter das Gesetz getan, damit er die unter dem Gesetz erlöste". Das Gesetz im Verein mit der Geschichte ist also die Macht, die Leben und Sendung Christi bestimmt, aber es ist diese Macht nur, weil es in dieser seiner bestimmenden Funktion sich selbst erschöpft und erfüllt.

Wie aber ist dieses Wechselverhältnis zwischen Christus und dem Gesetz möglich? Das Gesetz ist geschichtliche Tatsache und religiöses Prinzip; ebenso bedeutet der Name Christus ein geschichtlich vergangenes Leben und zugleich die ewige Offenbarung Gottes. So scheint von einem Wechselverhältnis zwischen Christus und dem Gesetz nur in geschichtlichem, aber nicht in religiösem Sinne gesprochen werden zu können. Beide sind in historischer Kontinuität verbunden, weil sie an die Zeit gebunden sind. In ihr kann das zeitlich Folgende Ziel und Ende des Vorangegangenen heißen, wenn in solcher Folge beide um den gültigen Ausdruck des gleichen sachlichen Problems ringen. Wohl ist auch hier das geschichtliche Nacheinander nicht ohne Bedeutung, wenn überhaupt von einem Nacheinander zu reden ist, wo der eine seiner Faktoren eine nationale und religiöse Institution, der andere eine geschichtliche Gestalt ist; indessen ist die Verbundenheit und Geschiedenheit von Gesetz und Christus deutlich nicht durch geschichtliche oder genauer kulturelle, sondern in erster Linie durch religiöse Gesichtspunkte bestimmt. Weil beide Offenbarungen Gottes sind, deshalb sind sie verbunden; sie wandeln sich nicht in der Zeit, sondern sind in ihr der unwandelbare Ausdruck eines ewigen göttlichen Willens. Aber wird es dann nicht unsinnig, Christus das Ziel und Ende des Gesetzes zu nennen? Es ist nur dann sinnvoll und gerechtfertigt, wenn das geschichtliche Moment, das dem Begriff des Gesetzes gerade als einer göttlichen Offenbarung unlöslich anhaftet, für Christus bedeutungslos wird. Seine Gestalt und sein Werk

stehen also nicht in der Geschichte, sondern zumindest auch über und außerhalb ihrer; mit anderen Worten: nur unter eschatologischem Gesichtspunkt kann Christus das Ziel und Ende des Gesetzes heißen. Denn in dem Begriff der Eschatologie ist ein Doppeltes gesetzt: Die eschatologische „Zeit" ist von der ungeschmälerten Ewigkeit Gottes getragen und darum allen Zeiten und Stunden fern, sie ist darin „das Ende" aller geschichtlichen Zeit; aber um dieses „Endes" willen hat sie wiederum Teil an dem geschichtlichen Fluß der Zeit. So ist sie ihre Voll-endung, ihre Fülle und ihr Ende. Darum ist auch Christus Fülle und Ende des Gesetzes; mit ihm ist alles Gesetz und alle Geschichte erfüllt, weil er allein aus der Ewigkeit Gottes lebt und dennoch geschichtliche Gestalt war.

Was das knappe Wort des Römerbriefes über das Wechselverhältnis von Christus und Gesetz, Christus und Geschichte andeutet, wird von anderen Aussagen des Paulus klar und reich bestätigt. Keine spricht vielleicht deutlicher als der bekannte Satz: „Christus ist Diener der Beschneidung geworden für die Wahrheit Gottes, damit er die Verheißungen der Väter bekräftigte und die Völker für das Erbarmen Gott priesen" [1]. Auch hier ist nicht davon die Rede, daß in irgendeinem Sinne abgetan sei, was als „Verheißung der Väter" in der Gemeinschaft der „Beschneidung" göttlich gesetzt war; vielmehr bedeutet „für die Wahrheit Gottes" wirken und sein nichts anderes als die Verheißungen der Väter bekräftigen. Diese sind also der geschichtlich notwendige Ausdruck jener Wahrheit; in ihrem Dienst wie im Dienst der mit ihnen gesetzten Gemeinschaft steht dieses geschichtliche Leben Christi. Es ist nichts anderes als solcher bestimmter „Dienst". Damit ist wieder die Geschichte und die Gemeinschaft dieser „Beschneidung" in ein klares positives Licht gerückt. Dieses Leben und jene Gemeinschaft sind von der gleichen Gesetzlichkeit umspannt; sie heißt „Wahrheit Gottes". Dann ist also diese jüdische Gemeinschaft Trägerin der „Wahrheit Gottes" und kann als solche niemals aufhören, es zu sein. Aber sie kann auch diese ihre göttliche Bestimmtheit niemals allein in den engen Grenzen ihres geschichtlichen Daseins hegen — so würde die göttliche Wahrheit selbst partikular —, vielmehr weil jene Wahrheit allgemein und schlechthin gültig ist, wird die geschichtliche Begrenztheit ihres Daseins zu einem von Gott bestimmten Mittel, die grundsätzliche Allgemeingültigkeit jener Wahr-

---

[1]) Röm 15 8.

heit zur schlechthinnigen und nicht mehr begrenzten Allgemeinheit zu bringen. Dann aber hat Christus die „Verheißungen der Väter" nur darum bestätigt und nur darum ein begrenztes geschichtliches Leben geführt, damit an ihm jene für alle geltende Allgemeinheit der göttlichen Wahrheit wirklich werde. So können „die Völker für sein Erbarmen Gott preisen". Wie solche Verwirklichung möglich sei, ist schon in früheren Betrachtungen angedeutet, die der besonderen Art dieser Gemeinschaft der „Beschneidung" galten. Sie selbst ist Darstellung göttlicher Wahrheit und darum grundsätzlich universal; was sie ist, ist sie für „die Völker". Eben in dieser universalen Bestimmung liegt auch der Grund ihrer partikularen Existenz; weil nicht alle diese Darstellung sind wie es durch den Begriff der in ihr verkörperten Wahrheit gefordert wird, kann sie nur einen eng begrenzten Kreis innerhalb der Welt bilden, die also allein der adäquate Raum ihrer Wirklichkeit ist.

Darum ist es nicht ein geschichtlicher Zufall, sondern eine religiöse Notwendigkeit, daß „Christus Diener der Beschneidung ward". Sein Dasein trägt den gleichen Sinn, wie jene „Beschneidung" ihn trägt; es lebt gleichsam aus ihren Kräften, d. h. aus dem Sinne, den Gott ihm und ihr bestimmt hat, „für die Wahrheit" zu sein. Wie also das Dasein dieser „Beschneidung" seinen Dienst erst möglich macht, so bestätigt dieser Dienst ihren gottgesetzten Sinn. Damit ist auch hier zwischen Christus und der Gemeinschaft der Beschneidung, zwischen ihm und „den Verheißungen der Väter" ein ähnliches Wechselverhältnis gesetzt, wie es zwischen Christus und dem Gesetz besteht. Wohl ist hier nicht von einem Ziel und Ende, sondern von einer Bekräftigung der Verheißungen die Rede. Aber dieser Unterschied berührt nicht die sachlichen Motive dieser wechselseitigen Beziehung. Denn in dem Worte über das Gesetz ist der gesamte Sachverhalt sub specie dei gesehen und „Ende des Gesetzes" gilt für jeden Einzelnen, „der da glaubt". Hier aber geht es um das Schicksal „der Völker", das mit jenem Dienst der „Beschneidung" getroffen ist. Dieses Schicksal ist von Gott her erfüllt, sonst könnten nicht „die Völker für sein Erbarmen Gott preisen"; aber es ist zugleich auch nicht erfüllt, weil die Bekehrung der Völker noch aussteht und Aufgabe der Mission bleibt. Jene „Verheißungen" sind erst mit der eschatologischen Einkehr des Herrn erfüllt, sie sind darum mit dem geschichtlichen Dasein Christi nur „bekräftigt".

So zeigt auch dieses Wort, daß die Gestalt Christi in eigentümlicher

Weise dem geschichtlichen Bestande und dem religiösen Sinne der jüdischen Gemeinschaft verbunden ist. Christus ist ihr Ende und Ziel nur darum, weil er ihre Erfüllung ist; von Christus kann darum nur gesprochen werden, wenn man sieht, wie er mit ihr verbunden und von ihr geschieden ist. Er ist beides nur, weil er „in der Fülle der Zeit“ [1]), d. h. wie nun ohne weiteres deutlich ist, am „Ende“ der Zeit steht; erst aus eschatologischem Aspekt wird beides möglich und notwendig. Wieder gilt hier, daß diese Betrachtung kein vereinzeltes Problem umfaßt, sondern die Gesamtheit der religiösen Anschauung des Apostels durchwirkt. Denn, um nur einiges zu nennen, darum kann das „Neue Testament“ dem Alten gegenübergestellt werden, weil beide „Testament“, d. h. gültiger Ausdruck des Willens Gottes sind [2]). Nur darum ist das Alte vergangen und Neues geworden, weil alt und neu in ihrer unlöslichen Verbindung und dennoch notwendigen Scheidung den ewigen Sinn und die ewige Wirklichkeit Gottes repräsentieren. Das Wort „neu“ hat in beiden Fällen keinen geschichtlichen Sinn mehr; es meint nicht die Folge innerhalb der Zeit, das Werden und Vergehen in ihr, sondern spricht von dem Ende und der Wende aller Zeit, dem Sein in der Ewigkeit Gottes.

Um solcher Geltung und Bestimmung Christi willen muß das Alte Testament zum Zeugnis von Christus werden, und es ist kein Wort in ihm, das nicht auf ihn gerichtet wäre. Denn beide sind durch den einen Begriff der Offenbarung Gottes umspannt und das Alte geheiligt und gültig, weil Christus ist. So wäre also in der paulinischen Korrelation von jüdischem Gesetz und Christus, jüdischer Gemeinschaft und Christus nur das gedankliche Schema von Weissagung und Erfüllung getroffen? Es ist in der Tat die gleiche Korrelation, die hier wie dort gegeben ist; auch sie ist in voller Klarheit nur aus eschatologischen Gesichtspunkten möglich. Aber sie bezeichnet auch eine Weise der Betrachtung, die in der israelitisch-jüdischen Religion seit alten Zeiten angelegt ist, die der Gegenwart des jüdisch frommen Lebens die Unbeirrbarkeit seiner Haltung in Andacht und Tat, in Gehorsam und Hoffnung verliehen hat, die endlich der unerschütterliche Grund ist, auf dem die eschatologische Gewißheit des gesamten urchristlichen Denkens ruht. So sind also diese paulinischen Gedankengänge aus den religiösen Fundamenten jüdischen Glaubens entwickelt. Was aber ist das Eigentümliche der paulinischen Betrach-

---

1) Gal 4 4. 2) 2 Kor 3 6.

tung? Die Frage wirft das Problem des gegenständlichen Gefüges auf, das in dem Wechselverhältnis von Christus und Gesetz gegeben ist.

2.

Das Gesetz und die mit ihm gesetzte Gemeinschaft stehen unter einer doppelten Bestimmung: Das Gesetz ist Offenbarung Gottes, aus welcher sein Wille zu erkennen ist, und darum von ewiger Geltung; so ist auch die jüdische Gemeinschaft, die „im Gesetz sich gründet“ [1]), von dieser Ewigkeit getragen, gerade in ihrer geschichtlichen Existenz. Wohl steht auch das Gesetz unter historischen Gesichtspunkten, es ist „väterliche Ueberlieferung“; aber diese seine Geschichtlichkeit ist für seine göttliche Bestimmtheit nicht konstitutiv, oder genauer in dieser seiner Geschichtlichkeit enthüllt sich nur, daß der Begriff einer religiös gesetzten und dennoch geschichtlich gegebenen Gemeinschaft unlöslich mit dem Gesetz verbunden ist. Dieses ist ihre religiöse und ewige Norm, jene seine einzige geschichtliche Wirklichkeit; dieses ist ein bleibendes Sollen, jene ihr geschichtliches Sein, von ihm immer unterschieden und gerade darin mit ihm eng verbunden. So scheint es wohl möglich, von dem Gesetz als dem Ziele dieser Gemeinschaft zu reden, aber auch unmöglich, von dem Ziele dieses Gesetzes zu sprechen. Denn entweder sind Christus und Gesetz identisch, weil sie das Prinzip der religiösen Setzung dieser Gemeinschaft verkörpern; oder sie treten auseinander, dann scheint nur ein Entweder-Oder möglich: Entweder Christus ist dieses einzige und ewige Prinzip religiöser Setzung und alles Gesetz Menschenwerk und Irrtum, oder das Gesetz ist es, und Christus kann gleichsam nur als die höchste menschliche Verkörperung des im Gesetz offenbarten Willens eine pädagogische Bedeutung erlangen. Beide Möglichkeiten sind aber für Paulus ausgeschlossen; die erste, weil ihm das Gesetz als heilig, gerecht und gut gilt, die zweite wäre reines Judentum.

So wird denn der Gedanke eines Geschehens gefordert, das gleichsam über allem zeitlichen und empirischen Geschehen von Gott getrieben und geleitet wird zu dem von ihm gesetzten Ziele hin. In der metaphysischen Sphäre dieses Geschehens ist alles ewig und bleibend, und dennoch gibt es in ihr Entfaltung und Ziel, die beide an den Begriff der Zeit gebunden sind. Es ist, um es mit einem technischen Worte zu nennen, die Sphäre des Mythos, in der zeitlose religiöse Setzungen

---

[1]) Röm 2 17.

als quasi geschichtliche Mächte wirken und leben. Sie ist wie mit Geisterbanden an die Geschichte der Erde und Menschen gebunden und lebt doch rein aus dem Willen und der Tat Gottes. In diesen ihren antinomischen Funktionen bekundet sich nur die reine Ansicht, unter der die Geschichte dem Glauben als von Gott geleitet erscheint. Der Glaube lebt und wurzelt als gläubige Tat in der Ewigkeit Gottes, und alles was er treibt und wozu er in der Zeit getrieben wird, ist bleibend und göttlich gültig; er ist zugleich als geschichtliche Tat zeitlich und vergänglich, ist auf ein Ziel gerichtet, an dem er dennoch in seiner Tat seit Ewigkeit angekommen ist.

Nur aus dem Gesichtspunkte solchen metaphysischen Geschehens, in dem sich das reine gegenständliche Gefüge des Glaubensbegriffes spiegelt, ist das Wort von dem Ende des Gesetzes möglich, das doch als göttliche Offenbarung niemals enden kann. Dieses Ende bedeutet dann Ende der Zeit und Aufhebung alles geschichtlichen und menschlichen Lebens; es bedeutet den Durchbruch reiner eschatologischer Glaubensbetrachtung. Mit ihm muß dann auch die Anschauung von diesem Gesetze sich wandeln; die Einheit, in der es geschichtliche und religiöse Bedingungen wie unterschiedslos zusammenfaßt, wird in der widerspruchsvollen und dennoch vom Begriff des Glaubens geforderten Spannung seiner Momente erkannt. Es ist geschichtlich nur, wenn sein Offenbarungscharakter diese Geschichtlichkeit stets und grundsätzlich verneint; es ist Offenbarung nur, wenn in ihre Ewigkeit das Moment der geschichtlichen Setzung und Aufhebung eingegangen ist. So fordert es, um als geschichtliche Offenbarung Gottes möglich und gerechtfertigt zu sein, den Gedanken der eschatologischen Vollendung und damit des eigenen Endes. Beides heißt für Paulus Christus.

Von einer anderen Seite her ergibt sich gleicherweise die Notwendigkeit dieser Betrachtung. Das Gesetz ist Offenbarung des göttlichen Willens nur darum, weil Gott und Welt, Gott und Geschichte in einem menschlich unüberwindbaren Gegensatze stehen. Um der Metaphysik dieser zwei Welten und Mächte willen kann es „heilig, gerecht und gut“ heißen. Dennoch besteht diese Metaphysik nur, weil sie von Gott gesetzt und damit zugleich überwunden ist. In jedem Augenblick des irdischen Bestandes der Welt öffnet sich feindlich dieser Gegensatz und ist in jedem Momente von Gott her aufgehoben. Jene „andere“ Welt besteht in ihrer unberührten Heiligkeit und Ewigkeit nur darum, weil sie in dem Laufe der Geschichte stetig wirkt und als die bewegende Macht ihrer Zeitlichkeit sich enthüllt. Die Geschichte dieser Welt ist

also in definiertem Sinne dem Glauben das „Anderssein" der Ewigkeit seiner göttlichen Welt. So muß er sie immer auf sich wie auf ihr Ziel gerichtet wissen und ist doch selbst in seiner Einmaligkeit nur ein Weg zu diesem Ziel; oder anders gesprochen: Immer führen die Taten Gottes, die von Anfang sind, dem Ende zu, das sie selber sind, weil in ihnen und an jedem Orte die Ganzheit göttlichen Sinnes gesetzt ist. Jede dieser Taten ist ein anderes in der Reihe der Taten Gottes, die von Anfang zum Ende der Welt reichen, und immer auf die letzten gerichtet; und jede Tat ist der andern gleich, wie die erste, die die Welt erschuf.

Aus solchen Beziehungen begreift es sich, daß Ziel und Ende des Gesetzes Christus ist; er ist Ende und Ziel nur, weil in Christus das Ende aller Welt und Geschichte gesetzt ist. Und dieses Gesetztsein bedeutet dann nichts anderes, als daß in ihm die metaphysische Bestimmtheit des Glaubens rein und inbrünstig erfaßt ist. So ist denn Christus dasselbe wie das Gesetz, und ist zugleich sein Ende. Was das Gesetz ist, das ist es allein durch und in Christus; und was Christus ist, das ist er allein durch das Gesetz.

Dennoch scheint hier ein gewichtiger Einwand sich erheben zu können. Sind Gesetz und Christus von der gleichen Gesetzlichkeit Gottes umspannt, so scheinen ihnen auch die gleichen Funktionen eigen sein zu müssen. Also offenbart das Gesetz in gleicher Weise „Gerechtigkeit" wie Christus sie offenbart hat. Wenn aber das erstere unmöglich ist, sinkt dann nicht die wesentliche Gleichheit beider Mächte hin? Wird sie nicht zu einem kontradiktorischen Gegensatz? Doch dieser Einwand läßt sich leicht zerstreuen. Denn diese Gegensätzlichkeit und jene grundsätzliche Gleichheit widersprechen sich nicht, sondern gehören notwendig als die durch den Begriff des Glaubens geforderten Glieder einer und derselben Korrelation zusammen. Das Gesetz ist wohl Offenbarung Gottes, aber es fordert als Gesetz die menschliche Tat als den einzig möglichen Ort seiner Wirklichkeit. Damit ist aber gerade das Gesetz an das Hier und Jetzt menschlichen Handelns geknüpft; es steht vergleichsweise dem geschichtlichen Leben näher, ob es auch ewig gültig bleibt, und vermag sich nicht aus sich zu der freien Vollendung zu erheben, die nur in der Eschatologie möglich ist. Es ist niemals sich selbst Ende und Ziel, sondern fordert ein anderes, das ihm beides zu reichen vermag; und dieses Geforderte ist kein menschliches Tun, sondern ist, wenn es überhaupt möglich sein soll, von Gott her zu erfüllen, d. h.: nur am Ende der Tage ist

sein eignes Ziel und Ende möglich und notwendig. Es ist darum wohl Gegenstand und Norm eines Wirkens, aber niemals Prinzip eines gläubigen Gewirkt-werdens; es ist in seiner Ewigkeit nur mit der Flüchtigkeit menschlicher Augenblicke erfüllt, nicht mit der eschatologischen Macht, die den Augenblick des Glaubens zu zeitloser Bedeutung erhebt.

Noch ein anderes Motiv scheint in dem Verhältnis des Gesetzes zu Christus angedeutet. In der Korrelation von Gesetz und Werk ist, wie früher gezeigt, der Begriff eines sittlichen, niemals abgeschlossenen Prozesses gesetzt, in dem die Norm des sittlich Guten sich gestaltet und dennoch allem Handeln als das ewige Sollen unerreichbar bleibt. So ist sie an die Zeit gebunden und bleibt ihr doch immer enthoben. Solches unlösliche und scheinbar gegensätzliche Ineinander ist aufzuheben weder notwendig noch möglich; denn es definiert den Begriff des sittlichen Handelns. Wohl aber weiß sich der Glaube, gerade weil er sittliches Tun ist, als Sinn und Ende dieses Prozesses; in jedem Augenblick seiner Setzung ist er vollendet, weil er durch Gott vollendet ist. Darum kann aber auch der Gedanke der sittlichen Norm und mit ihm der des sittlichen Handelns auf diese nur unter eschatologischen Gesichtspunkten mögliche Vollendung gerichtet erscheinen. Diese ist das Ziel und Ende, dem jene beiden Größen zustreben, um in ihr sich aufzulösen und zu erfüllen. Oder paulinisch gesprochen: Ziel und Ende des Gesetzes ist Christus. Wohl sind diese Motive bei Paulus nicht klar ausgesprochen; sie sind es schon deshalb nicht, weil der Gedanke des sittlichen Prozesses nur angedeutet ist. Aber sie sind in der Beziehung zwischen Christus und Gesetz wie im Keime enthalten.

Damit tritt aber auch die Wechselbeziehung beider Mächte in ein eigentümliches Licht. Sie sind nicht mehr in jeder Hinsicht gleichgeordnet, sondern Christus erscheint als das höhere Prinzip, das dem Gesetz Geltung und Bestand verleiht; „wir begründen das Gesetz“ [1]), so nennt Paulus diesen Sachverhalt. Nun existiert das Gesetz nur in und durch Christus. Das bedeutet aber, daß auf die metaphysische Bestimmtheit der Gestalt und des Werkes Christi, d. h. auf beider eschatologische Bestimmtheit der entscheidende Nachdruck fallen muß. Er ist in dem alles beherrschenden Begriff des „Sohnes Gottes“ deutlich verdichtet. Mit dieser Bestimmung ist aber zugleich gesetzt,

---

[1]) Röm 3 31.

daß das Gesetz die Tatsache des geschichtlichen Lebens und Wirkens begründen und bestimmen muß; so wird hier das Gesetz zu dem Prinzip, „unter das Christus getan ist“ [1]). Und in solcher gegenseitigen Ueber- und Unterordnung erfüllt sich der Gedanke, daß zwischen Christus und dem Gesetz ein unlösliches Wechselverhältnis besteht, durch das beide sich als der bleibende Sinn und die bleibende Wirklichkeit Gottes bestimmen.

Noch ist erst begründet, d a ß dieses Wechselverhältnis besteht, nicht aber, wie es im Einzelnen bestimmt ist. So wird es notwendig, dieser Frage näher nachzugehen. Für ihre Lösung ist aber ein wichtiger Gesichtspunkt schon gewonnen. Diese Beziehungen zwischen Christus und dem Gesetz sind nicht aus dem Gesichtspunkte gläubiger Erfahrung unmittelbar zu bestimmen, sondern allein aus dem eines gottgesetzten und gottgewollten Geschehens. Sie leben nicht in der Region menschlicher Herzen, sondern in der Sphäre göttlichen Lebens, das der Geschichte und Welt sich erschließt. Es ist eine Sphäre objektiven Geschehens, nicht die eines subjektiven Erlebens.

3.

In dem Begriff des Gesetzes liegt es, daß es zugleich ein Ja und ein Nein enthält; es ist Offenbarung Gottes und schafft dennoch nicht „Leben und Gerechtigkeit“ [2]). Es ist sichtbar gewordene „Erkenntnis und Wahrheit“, aus der aller Inhalt des Evangeliums zu lesen ist, und dennoch allein bestimmt, „die Sünden zu mehren“ [3]). Wie ist beides in- und miteinander möglich?

Es ist zunächst wichtig, der grundlegenden systematischen Bedeutung des Gesetzes sich zu erinnern. Es ist nicht die menschliche Norm eines vereinzelten Verbandes, sondern die göttliche Norm für alle Völker und Menschen; was also vor Gott Geschichte zu heißen vermag, das hat seinen letzten Sinn und Bestand in ihm. Darum gilt es in unumschränktem und unaufhebbarem Sinne; es ist Gestaltung aller Erkenntnis und Wahrheit. So wäre es also mit dem gottgesetzten Bestande alles menschlichen und irdischen Daseins verknüpft, und Gedanken wären hier angedeutet, welche späteren rabbinischen Anschauungen ähnlich das Gesetz zum Mittel und Prinzip der Weltschöpfung machten? Solche Vorstellungen sind von Paulus wohl nicht ausgesprochen, aber es kann kaum ein Zweifel sein, daß sie in

---

[1]) Gal 4 4. [2]) Gal 3 21. [3]) Röm 5 20.

der Richtung der paulinischen Anschauungen liegen. Denn wenn an den „Werken“ der Natur Gottes „unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Göttlichkeit“ sichtbar werden [1]), so sind sie, wie der alttestamentliche Psalter es seit langem gerühmt hat, Prinzipien göttlicher Erkenntnis; das liegt schon in dem Gedanken der Weltschöpfung durch Gott beschlossen. Deshalb kann das Gesetz keine grundsätzlich andere Erkenntnis bringen; und wie die Völker das Maß und die Richte ihres Lebens an den Werken der Natur haben, so die jüdische Gemeinschaft an dem Gesetz. Dieses ist also gleichsam das ausgesprochene Wort zu jener stummen Rede der Natur, die wie zu Anfang so immerdar die Ehre Gottes erzählt. So gewinnt auch das Gesetz mittelbar eine Beziehung zu dem naturhaften Dasein von Mensch und Welt, wie es ihn unmittelbar zu ihrem Treiben und Leben durch seine gottgesetzte Existenz hat.

Es ist wichtig genug, die Art dieser Offenbarung Gottes an allem Geschaffenen näher zu betrachten. In ihr werden Gesetze der „Wahrheit“ sichtbar, die zur Norm sittlichen Handelns bestimmt sind, oder anders gesprochen: Das Sein der Natur ist abhängig von der Tat, in der die Norm wirklich wird; und nur wo eine Tat auch die naturhafte Bestimmtheit erschafft, ist sie in strengem Sinne sittlich zu nennen. Das bedeutet aber, daß jedes menschliche Wirken ohnmächtig ist, die von Gott gesetzte „Wahrheit“ zu erfüllen. Naturhaftigkeit des Daseins und Unmöglichkeit menschlich-sittlichen Handelns sind also gleichbedeutend. Es scheint, daß mit solcher Bestimmung der Einzelne aller Verantwortung für sein Tun losgesprochen werde. Dennoch spricht Paulus mit aller Schärfe von denen, die die Wahrheit Gottes in Ungerechtigkeit verkehrt haben, und nennt all ihr Tun „unentschuldigt“ [2]). So ist sündiges Tun alles andere als naturhafte Gegebenheit, ob es gleich „dem Fleisch“ unlöslich verbunden ist. Der scheinbare Widerspruch macht nur die Besonderung dieser Verknüpfung deutlich; sie ist nicht naturhafter, sondern religiös-metaphysischer Art. Wie der Glaube in seiner Tat die Begründung seiner ganzen Existenz erfährt, wie er also die Macht seines gläubigen Handelns als den transzendenten Grund seines ichhaften Daseins weiß, so muß alles, was nicht in dieser göttlichen Transzendenz begründet ist, sittlich und religiös ungenügend und ungültig werden. Vor der schöpferischen Macht seiner Gottes-Wirklichkeit werden menschlich-irdisches Sein und menschlich-

---

[1]) Röm 1 20. [2]) Röm 1 20.

sittliches Handeln eng verbunden; sie bleiben in der Sphäre ihrer Raum-Zeitlichkeit und reichen nicht in die Welt Gottes hinüber, in der alles Handeln und Sein identisch ist. So tritt denn auch die Naturhaftigkeit des Daseins unter die gleiche metaphysische Bestimmung; wie der Glaube nur Gott seine Existenz verdankt, so sind menschliches Dasein und Handeln einer anderen als menschlichen Macht unterworfen. Deutlich genug spricht ja Paulus davon, daß die „Sünde in die Welt kam und mit ihr der Tod“ [1]). Und wenn er „den Tod der Sünde Sold“ nennt [2]), so existiert ein nicht mehr menschlicher Gebieter, der sie also mit dem Tod besoldet. Es ist der „Fürst dieser Welt“ und „der Gott dieses Aeons“ [3]), der Teufel. So stehen also Menschen und Welt unter einer doppelten Bestimmung; sie sind Gottes, denn er bleibt ihr ewiger Erschaffer, und sind ebenso des Teufels, denn er herrscht in Zeit und Raum, in diesem irdischen Leben und Tode. Die Welt trägt diesen Zwiespalt als ihr geschichtliches und irdisches Wesen an sich. Denn „an ihren Werken wird Gottes unsichtbares Wesen sichtbar“, und dennoch harrt alle Kreatur, unter der Last ihrer Vergänglichkeit unaussprechlich seufzend, auf selige Befreiung [4]). Und ebenso ist der Mensch zwiespältig; er „erkennt Gott und seinen Willen“ — es ist ein Wissen um seine sittlich-religiöse Bestimmung —, aber kein Handeln reißt ihn seiner Erkenntnis gemäß diesem Ziele zu. „Wollen des Guten ist mir verhängt, Vollbringen nicht“ [5]). Man erkennt nun, wie wichtig für Paulus die früher berührte Distanz von Erkennen und Handeln ist. Sie ist, um es noch anders zu formulieren, der Ausdruck einer Unbestimmtheit, der Mensch und Welt durch ihre Existenz unterworfen sind; beide sind gleichsam der amorphe Stoff, der erst dann seine bleibende Gestalt empfängt, wenn er von Gott ergriffen und geformt wird. Darum kann auch, wo immer von solcher Gottgestaltung gesprochen wird, nur die Welt mit dem Ich und das Ich mit der Welt zu der „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ erlöst werden.

Es ist hier nicht der Ort, die sachlichen Motive und die geschichtlichen Ursprünge dieser Betrachtung näher zu untersuchen. Sie würden tief in die Prinzipienlehre des Glaubens hinein- und weit in die Geschichte der jüdischen Religion zurückführen müssen. In dieser Konzeption liegen indes auch die Motive angedeutet, die die Gesetzesanschauung des Paulus bestimmen. Denn es ist nun klar, daß kein

---

1) Röm 5 12. 2) Röm 6 23. 3) 1 Kor 2 6 2 Kor 4 4.
4) Röm 8 22 f. 5) Röm 7 18.

Gesetz die Kluft zu schließen vermag, die zwischen Gott und Welt, Gott und Menschen durch die ebenso übermenschliche wie menschliche Macht der Sünde aufgerissen ist. Wohl ist das Gesetz Offenbarung Gottes; es enthält, wie vielfältig auch seine Bestimmungen sind, „den Willen Gottes". Es ist also Manifestation dessen, was Welt und Menschen im Innersten zusammenhält, ihr ewiger Sinn und ihre bleibende Wirklichkeit; es gibt alles zu erkennen, was von Gott über Geschichte und Natur verhängt ist, und immer wieder kann darum der Glaube sich auf dieses Gesetz als seine heilige Urkunde berufen. Es ist darum auch durch keine Macht des Himmels und der Erde je zu beseitigen. Aber es ist Gesetz; es fordert darum die Notwendigkeit und setzt die Möglichkeit sittlich-religiösen Handelns. Und beides ist der Welt und den Menschen ewig verschlossen, durch ihre Tat wie ihr Sein, welche Sünde und Tod heißen. Was aber ist dann noch sein göttlicher Sinn? Es begründet einmal eine Gemeinschaft derer, die „unter" oder „in dem Gesetz leben"; sie trägt ihren Sinn wohl in ihrer historischen Existenz, aber nur als Verkörperin der göttlichen Erkenntnis und Wahrheit; ihr selbst ist, so tief sie sich auch mühen mag, dennoch verschlossen, „durch das Gesetz gerecht zu werden". Sie selbst bleibt in Leib und Leben, und das heißt: in Sünde und Tod gebannt. Oder wie es Paulus scharf und mit einem hellenistisch klingenden Worte sagt, sie ist „unter die Elemente" geknechtet [1]) und sie ist gerade in solcher Knechtschaft die Bewahrerin unveräußerlicher Offenbarungen Gottes. Sie hat die „Gestaltung aller Erkenntnis und Wahrheit", ihr sind „die Worte Gottes anvertraut" [2]); und unveräußerlich bleibt, um an die früher erörterten Sätze zu erinnern, daß

> „ihrer die Sohnschaft und die Herrlichkeit und die Ordnungen,
> ihrer das Gesetz und der Dienst und die Verheißungen,
> ihrer die Väter und aus ihnen Christus nach dem Fleisch."

So bleibt sie in den Grenzen der Welt und ist doch Licht der im Dunkel Befangenen; so ist sie „Lehrer der Unverständigen" und bleibt doch selbst in der „Nacht" menschlichen Handelns.

Aber mit alledem ist auch gesagt, daß die Bedeutung des Gesetzes sich nicht in dieser jüdischen Gemeinschaft erfüllt, sondern für die Welt gilt; es istder Sinn ihres Laufes und die Wahrheit ihres Bestandes. Es war gezeigt, daß aus solchen Bestimmungen ein prinzipieller Gedanke sich gleichsam herauszuringen versucht, der Gedanke von der

[1]) Gal 4 9. [2]) Röm 3 2.

ursprünglichen Autonomie sittlicher Geltung überhaupt. Er lautet in religiöser Sprache, daß Gott das Gesetz ist, das er selber gibt, und der Sinn alles geschichtlichen Lebens, seine ewige Bestimmung eben dieses Gesetz sein und bleiben muß. Vor seiner Majestät wird alles was in Raum und Zeit, in Natur und Geschichte gegeben ist, zu dem Material, das auf die Entelechie Gottes und seines Gesetzes gerichtet ist. Durch diese seine Bestimmung gewinnt es die Gestalt einer gültigen Wirklichkeit und bleibt als Gestalt, die nicht rein durch Gott und sein Gesetz bestimmt ist, in der Ferne eines ewigen Ungenügens. Der Gedanke eines Prozesses, in dem alles Wirkliche unter der Idee Gottes und seines Gesetzes w i r d, wozu es bestimmt ist, tritt wohl noch nicht in voller begrifflicher Klarheit und Ursprünglichkeit hervor. Die Doppelheit der Beziehungen zwischen Idee und Wirklichkeit ist noch starr und dogmatisch; ihre Zusammengehörigkeit ist auseinandergerissen und ihre Glieder gleichsam zu selbständigen Teilen gewandelt. Es ist geschehen einmal aus religiösen Motiven; denn der Glaube hat die Macht, in seinem Akt die endgültige Erfüllung dieses Prozesses zu setzen, vor der alles Naturhafte wie wesenlose Hülle absinkt. Aber er hat sie nur, weil er also von Gott erfüllt ist, weil nicht er, sondern Gott die Wirklichkeit seines Gesetzes schafft. Dem Gedanken des ethischen Gesetzes fehlt diese göttlich schaffende Macht; es ist kein Mangel, sondern die genaue Erfüllung seines Begriffes. So drängt, vom Standpunkt des Gesetzes, der Begriff des Gesetzes zu religiöser Erfüllung, und das heißt zur Wandlung aus einem ewigen Sollen zu einem ewigen Sein. Paulinisch gesprochen: es ist ein „Zuchtmeister auf Christus hin“ [1]).

Darin liegt dann noch ein weiteres Moment beschlossen. Aus dieser metaphysisch bestimmten Wirklichkeit des Gesetzes verliert es den Ort im menschlichen Handeln, den sein Begriff fordert; und dieses Handeln, von der Wahrheit des Gesetzes gelöst, kann vielleicht ein Streben und Eifern um Gott heißen, aber diesem Eifer kann keine Erlösung blühen. Es bleibt fern seiner Wahrheit in einer grundsätzlichen Unerfülltheit haften und reißt sich darum niemals von der Macht der Sünde los. Aber ist nicht dieses Gesetz gerade das geschichtliche Grundgesetz dieses einen geschichtlich bestimmten Volkes, hat es darum nicht seinen festen Ort in der bewegten Wirklichkeit dieses irdischen Lebens und in der bewegenden Fülle des menschlichen

---

[1]) Gal 3 24.

Herzens? Die Frage zeigt nur, wie verschlungen das Problem des Gesetzes im paulinischen Denken ist. Wohl gehört das Gesetz zur „Ueberlieferung der Väter", und immer vermag darum der Einzelne, „untadelig zu sein nach der Gerechtigkeit, die im Gesetz gilt" [1]). Aber weil sein Tun sie schafft, schafft sie auch niemals die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ob er gleich in die von Gott geleitete Geschichte eingereiht ist. Erst wen Gott allem irdischen Leben und Treiben entreißt, der ist durch ihn „gerecht". Darum hat das Gesetz, obwohl es von Geschlecht zu Geschlecht in dieser Gemeinschaft überliefert wird und seine Bedeutung für alle Völker auch und gerade in seiner beschränkten Existenz unerschütterlich bewahrt, dennoch keinen Ort in der Wirklichkeit dieser Welt und ihrer Geschichte; es ist wohl bekannt und erkannt, aber von Gott her gesehen niemals erfüllt. Sein göttliches Sollen hat seine einzige Heimat im göttlichen Sein, das dem an Sünde und Tod gebundenen Menschen nur durch Gott geschenkt werden kann. Darum schwebt es wie eine drohende Wolke über der Geschichte der Menschheit, mit seinem Schatten alles verdüsternd. Denn es ist das ewige Maß, das alles irdische Dasein und Leben richtet; es deckt sein gottfernes Wesen bis in seine letzten Tiefen auf oder paulinisch gesprochen, es ist bestimmt, „die Sünde zu mehren". Es wird nun klar und begründet, daß Paulus von dem Gesetz scheinbar Kontradiktorisches auszusagen vermag. Beides muß gelten, daß es gerecht und gut sei und daß es „die Sünde weckt" [2]); denn beides ergibt sich aus dem zwiespältigen Charakter von Welt und Menschen, die, obwohl dem Tod und der Sünde verhaftet, von Gott geschaffen und zu Gott bestimmt bleiben. In solchen Urteilen zeichnet sich auf jeweilig verschiedene Weise das Ringen um eine klare Bestimmung des Glaubens ab, d. h. hier um seine metaphysische Bestimmtheit.

So ist denn das Gesetz auf eigentümliche Weise Sinn und Mitte der Schöpfung. Es ist an die Geschichte der Menschen als den ihm bestimmten Raum seiner Geltung gebunden und bleibt doch, weil es der Raum dieser Welt ist, um seiner Heiligkeit willen von ihm geschieden. Es hebt die Gemeinschaft des Judentums aus der Menschheit in ewigem Sinne heraus und beläßt sie dennoch unter der Knechtschaft von Sünde und Tod, unter der grundsätzlich alle stehen. Darum kann es nicht aufhören, solange Erde und Welt stehen; sein Ende ist allein die positive Vollendung seiner Forderungen — Ende

---

[1]) Phil 3 6. [2]) Röm 7 9 f.

des Gesetzes ist Christus —, und sie ist erst dann möglich, wenn auch die Erde und ihre Geschichte aufgehört haben zu sein, d. h. vollendet sind. So zielt es, seiner göttlichen Geltung und Bestimmung nach, auf eschatologische Erfüllung.

Ein Rätsel scheint freilich zu bleiben. Wenn das Gesetz die unumstößliche Offenbarung göttlichen Willens ist, aus dem die Welt leben soll und auf den sie auch in aller ihrer gottwidrigen Ferne als seine Schöpfung gerichtet bleibt, warum ist es dann ein Gesetz, das diesen Willen offenbart? Notwendig scheint eine Tat Gottes, die selbst „Leben und Gerechtigkeit" spendet und schafft, aber nicht eine Tat, die nur fordert und richtet und damit den bestehenden Gegensatz in aller Schärfe enthüllt. Sachlich ist hier freilich kein Problem mehr gegeben. Denn dieser ganze Sachverhalt ist Setzung des Glaubens; Glaube aber ist in seinen Bedingungen erst erkannt, wenn er als die Einheit von sittlicher Normgebundenheit und religiöser Seinsbestimmtheit, als die Koinzidenz von sittlichem Sollen und metaphysischem Sein begriffen ist. In dieser Identität von sittlichem und gläubigem Handeln ist der Glaube an ein naturhaft und geschichtlich bestimmtes Ich gebunden; daher ist die Frage, warum Gott seinen Willen als Gesetz gab, gleichbedeutend mit der anderen, warum Gott mich, warum er die Welt erschuf. Das bedeutet aber, daß so überhaupt nicht zu fragen ist, weil diese Frage die Bedingungen zu überschreiten sucht, die den Begriff des Glaubens definieren, und darum gegenstandslos ist.

Wohl bleibt die Frage für Paulus bestehen; denn das jüdische Gesetz ist nicht die Idee der sittlichen Norm, sondern eine bestimmte geschichtliche Größe, die jene Idee nur intendiert. Um seiner geschichtlichen Gegebenheit willen kann und darf Paulus fragen, warum Gott gerade ein Gesetz gab. Freilich ist auch das Problem gerade für Paulus noch einseitig gestellt. Denn es setzt voraus, daß das Gesetz die einzige unter den göttlichen Taten sei. Aber neben ihm steht Prophetie und Verheißungen, d. h. neben dem fordernden Ernst auch der schenkende Wille Gottes; und durch die Fülle dieser heischenden und verheißenden Offenbarungen begründet sich allein Sinn und Dasein der jüdischen Gemeinschaft, deren religiöse Auszeichnung auch dem Apostel Paulus unerschüttert feststeht. So ist es ein Erbteil aus Blut und Geist seiner eigenen Heimat, wenn die grundlegende Offenbarung Gottes in der Geschichte Gesetz heißt und bleibt. Darüber hinaus hat Paulus selbst alles getan, um dieses Rätsel zu klären. Er hat als Apostel sich für das Leben seiner Gemeinde stärker auf die Ver-

heißungen gegründet als auf das Gesetz: „Alle Verheißungen Gottes sind in Christo ein Ja geworden“ [1]). Er hat dabei die Bedeutung des Gesetzes für urchristliches Glauben und Denken zu mindern gesucht; das Gesetz ist von Engeln durch Mose gegeben, der Glaube braucht und kennt keine Vermittlung. Dennoch schiebt auch dieser Versuch, der mehr ein Beweis ad hominem ist als ein Beweis ad rem, die Frage in die Unergründlichkeit eines göttlichen Willens zurück. Diese Unergründlichkeit, die Zeit und Art göttlichen Wirkens Gott allein anheimstellt, ist nichts anderes als der notwendige Ausdruck der Metaphysik zweier Welten, von der das ganze paulinische Denken bestimmt ist. Sie kennt keine Möglichkeit des Fragens und des Forschens mehr vor Gott; deshalb sind alle solche Fragen zu stellen unmöglich, weil sie dem menschlichen Denken einen Ort gleichsam außerhalb des Kreises göttlicher Offenbarung zuweisen. Sie beanspruchen Klarheit und Bestimmtheit, wo die einzige lichte Klarheit in dem Dunkel menschlichen Lebens eben diese Offenbarung Gottes ist. Nicht sie ist das Rätsel, sondern von ihr aus wird das schlummernde Rätsel irdischen Daseins erst erweckt und zu erforschen möglich.

So scheint die Stellung und Bedeutung des Gesetzes klar und eindeutig; es kennt, weil es ewige göttliche Offenbarung ist, ein Ziel und Ende. Und mit seinem eigenen Ziel und Ende ist beides auch für Natur und Geschichte, Welt und Menschen gesetzt. Aber um so nachdrücklicher erhebt sich dann die Frage, wie Christus das Ende des Gesetzes zu heißen vermag. Sie ist jetzt genauer zu betrachten.

4.

Das Gesetz ist der Sinn der Welt; der Satz bedeutet für den Pharisäer wie den Apostel Paulus, daß die Wirklichkeit dieser Welt Sünde und Tod heißt. Das Gesetz ist aber auch der göttliche Sinn der Welt; damit ist seine ewige und unwandelbare Gültigkeit behauptet. Wo eine Lösung des Gegensatzes gesucht wird, der in diesen doppelten Bestimmungen angedeutet ist, da kann sie auch nur in einer Weise gefunden werden, die gleichsam beiden Seiten gerecht wird. Diese Lösung muß also die Gegensätze von Gesetz und Sünde aufheben und so den ewigen Sinn des Gesetzes erfüllen; in dieser Erfüllung ist dann das Ende alles menschlichen und irdischen Wesens gesetzt. Diese erfüllende Tat aber ist nicht durch Welt und Men-

[1]) 2 Kor 1 20.

schen möglich; selbst wenn sie sich vernichten könnten, bliebe noch ihre Vernichtung in dem Kreise des sündigen Handelns und der von Gott ewig geschiedenen Mächte, die ihr Wesen und Wirken umgrenzt. Sie ist aber auch nur in der Welt möglich; denn wie anders könnte die Welt, die ihr letztes Ziel und ihren letzten Grund in Gott hat, „von der Knechtschaft der Sünde und des Todes befreit“ [1]), wie könnte sie die Welt Gottes werden, als welche sie im Gesetz intendiert ist?

So wird denn ein Tun Gottes gefordert, das dennoch in allen Grenzen der Geschichte und Welt bleibt und zugleich das Ende aller Welt und Geschichte bedeutet, wenn anders mit ihrer Existenz Sünde und Tod unlöslich verbunden sind. Es ist ein Handeln, welches alle Forderungen des Gesetzes erfüllt und zugleich ein neues gottgemäßes Leben und Sein schafft, welches damit das Prinzip und die Tatsache aller „Wirk“-lichkeit ist. Paulus hat dieses Handeln Gottes in Gestalt und Werk Jesu gefunden. Er ist also „aus Gott“, nicht in irgendeinem fernen bildlichen Sinne, sondern in dem strengen metaphysischen Sinne, der zum Begriff des Glaubens gehört; und er ist zugleich „geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan“ [2]). So muß sich denn von Anfang an, und d. h. hier aus den letzten Voraussetzungen seiner Gesetzesanschauung heraus ein Mythos um diese Gestalt schlingen, oder vielleicht genauer: Dieses Handeln Gottes muß zu geschichtlicher Gestalt werden. Nur von ihm aus ist sein Wesen dem gläubigen Sinne erschlossen. Damit ist denn auch gesagt, daß diese Gestalt, wie sie von Gott gesandt ist, so wieder zu Gott gerufen werden muß.

Was in solchem mythischen Geschehen an einer konkreten Geschichte sich verdichtet, sind nichts anderes als die Bedingungen, unter denen das Gesetz grundsätzlich steht. Es ist von Gott gesetzt, und ob es gleich eine konkrete geschichtliche Größe ist, bleibt es ewige Gottesoffenbarung. So ist es die eigentümliche und ewige Mitte zwischen Gott und Welt, wie jene Gestalt der ewige Mittler zwischen ihnen ist. Aber ist nicht zwischen beiden ein klaffender Unterschied, der diese Aehnlichkeit rein äußerlich werden läßt? Das Gesetz ist eine, wenn auch geschichtlich kodifizierte, göttliche, Christus eine in ihrem göttlichen Ursprung konkrete menschliche Gestalt, ein unzweifelhaftes persönliches Ich und kein sachliches Es, ein Mensch und kein Buch. Die Frage führt, wenn man sie von der romantischen Verklärung der Subjektivität befreit, mit der sie leicht und häufig umkleidet worden

---

[1]) Röm 6 22. [2]) Gal 4 4.

ist, auf ein tieferes Problem: Ist es denn möglich, einer bestimmten Individualität prinzipielle und welthafte Bedeutung zuzuschreiben? Wie kann ein Einzelner religiöse Prinzipien verkörpern sollen, die nicht nur den Sinn aller Geschichte und Natur bestimmen, sondern auch in ihm ihre gottgesetzte Wirklichkeit finden? Es ist das Tiefsinnige und sachlich Notwendige dieser Konzeption, daß ein in bestimmtem Raum und bestimmter Zeit begrenztes Ich die angemessene Verkörperung letzter Prinzipien ist. Denn in dieser scheinbar unmöglichen Einheit des Unvereinbaren bekundet sich nur die unlösliche Ich-bezogenheit des Glaubens. Der Glaube *ist* nicht, er sei denn Glaube eines bestimmten Ichs; und in dieser seiner Ichbestimmtheit weiß er sich von Gott gesetzt, ist er die Darstellung des gläubigen Grundes aller Wirklichkeit und Prinzipien. Der Glaube ist also selbst diese Einheit seines letzten Prinzips und Gegenstandes, in dem mit seiner Bedingtheit auch alle Bedingungen aufgehoben und überschaubar werden, und des gerade in solcher Einheit seiner Bedingtheit bewußten Ichs. Gott ist nicht, ist er nicht mein Gott und darin der Gott aller. Indem der Glaube so „Gott" zu denken durch das Gefüge seines Gegenstandes genötigt ist, indem er nichts ist als dieses Gefüge, ist er ein Handeln, an bestimmter Stelle im Strome der Zeit und Geschichte verankert, und zugleich ein Gehandelt-werden von Gott, das über aller Geschichte und Zeit, d. h. an ihrem Anfang und ihrem Ende ist, weil es ihr Sinn und ihre Mitte bleibt. Nichts anderes heißt es, daß Eschatologie die notwendige Zeitform des Glaubens ist.

Wenn Paulus also in der einmaligen und vergangenen Gestalt Jesu die Lösung der Fragen, die mit dem Doppelcharakter des Gesetzes grundsätzlich aufgeworfen sind, und das heißt: die endgültige und „endgeschichtliche" Offenbarung Gottes sieht, so bricht mit ursprünglicher Gewalt die unlösliche Ich-gebundenheit des Glaubens durch. Nur ein Ich kann gottgesandt heißen, und dieses Ich ist in seiner Gottgesandtheit grundsätzlich die angemessene Darstellung göttlichen Willens und Wesens. Aber es ist sogleich auch hinzuzufügen: Paulus hat geschichtlich diese Gestalt rein aus ihrem metaphysischen Gesetztsein, d. h. aus Gott her gedeutet; und dem Urchristentum ist in ähnlicher Weise diese Deutung notwendig gewesen derart, daß die Geschichtlichkeit dieses Ichs mehr oder minder zerbröckelt ist. *Daß* es ein Ich in bestimmter Zeit und Zone ist, wird das entscheidend Wichtige, nicht aber *wie* es als ein Ich lebte und wirkte. Selbst diese

Folge ergibt sich notwendig aus dem Gefüge des Glaubens; denn nur er vermag mit begründetem Recht zwischen dem Daß und dem Wie, dem Dasein und Sosein zu scheiden, oder genauer über der Tatsache des Daseins die des Soseins zu vernachlässigen. Denn wenn der Glaube die grundsätzliche Gleichheit setzt, von der alle von Gott und vor Gott umfangen sind, so wird die geschichtliche Besonderheit des Einzelnen, obgleich durch sie allein jene gläubige Gleichheit der Seele möglich ist, gleichsam verflüchtigt, und das Dasein und Menschsein wird zu dem seltsamen und tiefen Zeichen jener Gleichheit. Wenn also von einem großen und sachlich begründeten Mythos her die Einmaligkeit einer bestimmten Gestalt ergriffen wird, derart, daß ihr geschichtliches Leben zu einem flüchtigen und dennoch unvergänglichen Moment in der Ganzheit dieses göttlichen Geschehens und Wesens wird, so zeichnet sich darin das Drängen auf die metaphysische Bestimmtheit des Glaubens ab. Aber welches sind seine konkreten Voraussetzungen?

Christus ist notwendig göttlich-menschliche Gestalt; so war gesagt. So ist auch sein Dasein in Leib und Leben Zeichen und Wirklichkeit der letzten Offenbarung Gottes; und Paulus hat an bekannten Stellen diese erlösende und befreiende Bedeutung des Geborenwerdens betont: „Gott sandte seinen eigenen Sohn im Bilde sündigen Fleisches und um der Sünde willen“ [1]). Dieser letzte Zusatz führt gleich tiefer in das Gefüge der Gedanken. Sollte man nicht erwarten, daß „um des Gesetzes willen“ gesagt wäre? Aber Gesetz und Sünde sind ja aneinander gebunden; jenes das ewige und unbeugsame Maß alles menschlichsündigen Wesens, diese die gegen ihn stets gleichsam revoltierende Gewalt von Erde und Geschichte [2]). Beide, Gesetz und Sünde, stehen also in unlöslicher Wechselbeziehung, und Gottgesandtsein „um der Sünde willen“ und „um des Gesetzes willen“ ist gleichbedeutend. Deshalb kann Paulus auch fortfahren, „damit die Satzung des Gesetzes erfüllt sei“.

Aber genügt diese „Sendung des Sohnes“ dem, was an göttlichen Forderungen im Gesetze mit unerschütterlicher Autorität ausgesprochen ist? Vermag das nackte Dasein einer göttlich-menschlichen Gestalt die Macht der Sünde zu brechen? Es ist notwendig, noch ein-

---

[1]) Röm 8 3.

[2]) Sünde ist platonisch gesprochen das *μὴ ὄν*, das sich als solches erst vor dem *ὄν* des Gesetzes enthüllt; denn „da kein Gesetz ist, wird keine Sünde angerechnet“ (Röm 5 13).

mal auf die untrennbare Korrelation von Gesetz und Sünde sich zu besinnen. Das Gesetz fordert die erfüllende Tat, um gottgemäße Wirklichkeit zu finden, die ihm notwendig ist. Dennoch spricht Paulus an keiner Stelle von solchen Taten und kann davon nicht sprechen; denn das menschliche Geborenwerden dieses Gottessohnes ist alle Erfüllung: „Gott hat seinen Sohn gesandt.“ Aber mit dieser Forderung ist die Funktion des Gesetzes, d. h. seine göttliche Bestimmung nicht vollständig beschrieben. Es bleibt auch an die Sünde gebunden, derart daß die Sünde nur durch das Gesetz ist und gerade darin das Gesetz sich von der Sünde scheidet. Indem es richtet, macht es lebendig; indem es verurteilt, gibt es Menschen und Welt der Sünde und dem Tode preis. Urteil wie Gericht sind Setzungen Gottes, von unaufhebbarer Gültigkeit; daher muß, soll das Gesetz erfüllt werden, sein Urteil in gleicher Weise vollstreckt werden. Und diese Vollstreckung bedeutet nichts anderes als Vernichtung der Sünde, die an dem Gesetz ihre Macht befestigte. Wie nun Gott allein es ist, der sein Gesetz zu erfüllen vermag, so ist es auch er allein, der sein Urteil vollstrecken kann; oder anders gesprochen, die Tat der Erfüllung und die Tat der Urteilsvollstreckung ist eine und dieselbe. Deshalb muß auch der, welcher zum Träger dieser Taten von Gott bestimmt ist, beide Seiten in seinem Dasein und Leben verkörpern. Ist jene erfüllende Tat Gottes in der Sendung seines Sohnes sichtbar, so diese richtende Tat, die den Tod bedeutet, in dem Ende dieses Lebens. So wird dieses ganze geschichtliche Leben in Leben und Tod gleichsam der Ausdruck einer einzigen offenbarenden Tat Gottes, obgleich sie wie an zwei verschiedenen Stellen dieses irdischen Lebens erscheint.

Eine Fülle von Fragen und Folgerungen drängt sich an dieser Stelle auf. Die nächstliegende, was die Einheit der erfüllenden wie verurteilenden Tat Gottes bedeute, ist leicht zu beantworten. Sie ist nichts anderes als die spannungsreiche Einheit, die den Begriff des Glaubens überhaupt definiert. Glauben heißt nichts anderes als von Gott gesetzt sein, so war früher gesagt. Gott ist aber der religiöse Grund aller ethischen Norm; sein göttliches „Ich bin“ und das ethische „Du sollst“ ist ohne Zweifel gleichbedeutend. Darum bedeutet Setzung durch Gott immer auch die Erfüllung durch die reine Norm des Guten. Jenes Gesetztsein durch Gott ist aber zugleich die geschichtliche und begrenzte Erfahrung des gläubigen Ich; und in dieser seiner Begrenzung bleibt es grundsätzlich aller göttlichen Erfüllung fern, weiß sich als sündig und dem vernichtenden Urteil der göttlichen

Norm unterworfen. Als Sünder ist er heilig, und als heilig bleibt er der Sündige; die Tat Gottes, die er im Glauben setzt und die seinen Glauben setzt, heißt Aufhebung, d. h. sie vollendet und vernichtet zugleich.

Aber ist die grundsätzliche Bestimmtheit des Glaubens, die überall gegeben sein muß, wo von den gläubigen Erfahrungen Einzelner die Rede ist, nicht etwas anderes als die religiöse Würde, die hier der Gestalt Christi verliehen wird? Heißt es nicht, den menschlich-geschichtlichen Akt des Glaubens mit seinem Gegenstand unklar identifizieren? Es ist hier nicht der Ort, genauer abzuleiten, wie es zur Definition des Glaubens gehört, immer auf sich gerichtet zu sein und in solcher Gerichtetheit die nur durch Gott zu schließende Kluft zwischen seinem Handeln und seinem Gegenstande gläubig zu erfahren. Es genügt hier, daß nirgends, wo von solcher religiösen Würde Christi die Rede ist, diese den Begriff des Glaubens bestimmenden Sätze und Grundsätze gleichsam beseitigt werden können. Welche besonderen Motive auch in der kanonischen Gültigkeit dieser Gestalt gelegen sein mögen, sie können nur innerhalb des Kreises der Bestimmungen sich entfalten, die dem Begriff des Glaubens gelten. Daß Christus zum Gegenstand urchristlichen Glaubens geworden ist, ist also nichts anderes als ein besonderer Ausdruck jener grundsätzlichen Bedingungen, die den Gedanken des Glaubens überhaupt bestimmen.

Welche Motive aber in der paradigmatischen Bedeutung Christi wirksam sind, ist unmittelbar deutlich. Es ist der Gedanke der metaphysischen Bestimmtheit des Glaubens, der sich in seiner Gestalt verdichtet. Mit allem Nachdruck hat Paulus daran festgehalten, daß an dieser Gestalt rein und völlig ein Tun Gottes sichtbar wird; noch ist an kaum einer Stelle davon die Rede, wie es dem johanneischen Evangelium eigentümlich ist, daß Christus aus eigenem Willen und Wissen die erlösende Tat vollzieht; hier ist es Gott, der ihn sendet, der „die Sünde an seinem Fleische verurteilt, der die Welt durch ihn versöhnt“ und wie immer sonst die Wendungen schattiert sein mögen. Christus ist gleichsam die reine Darstellung göttlichen Wirkens. Aber daß er Darstellung ist, „Sohn und Bild des unsichtbaren Gottes“ [1]), das hebt seine Gestalt aus allem geschichtlich Vergleichbaren heraus; es erhebt ihn zu einer metaphysischen Wesenheit. Denn der Gedanke vom „Bild des unsichtbaren Gottes“ fordert den Begriff einer ursprünglichen und reinen Tat Gottes, die gleichsam nur in der meta-

[1]) Kol 1 15.

physischen und ewigen Sphäre des Glaubens sich erfüllt. In ihr bedeutet alles Tun auch ein Sein und alles Sein ewige Tat. Diese Sphäre Gottes und mit ihr sein Wirken von allem Bestande der Geschichte und Welt gelöst denken, heißt, sie in der Reinheit des Wesens erfassen, in der die metaphysische Bestimmtheit des Glaubens immer lebt, und sie darin als die gläubige Möglichkeit, als den gläubigen Sinn und das gläubige Ziel alles in Zeit und Raum Gegebenen und Gültigen begreifen. So ist die metaphysische Bestimmtheit dieser Gestalt mit dem Begriff des urchristlichen Glaubens gesetzt. Immer weiß sich der Glaube in dieser Heimat wohnend, in der Gottes Tat ihn selbst wie alles Daseiende erschafft. Er ist darum, weil er fern von aller Wirklichkeit in Natur und Geschichte lebt, auch vor und nach aller Wirklichkeit, vor ihrem Anfang und nach ihrem Ende, weil er Sinn und Grund ihres Bestehens ist. Ist also Christus rein durch ein Tun Gottes bestimmt, so war er vor aller Schöpfung und bleibt nach aller Schöpfung. So fordert die metaphysische Bestimmtheit dieser Gestalt, in der sie gläubig allein faßbar ist, den Mythos von einem präexistenten Wesen, das geschichtlich wird, um jenseits aller geschichtlichen Existenz in ewiger „Postexistenz“ zu verharren. Und dieser Mythos ist sein reiner und angemessener Ausdruck; in seinem gegenständlichen Geschehen öffnet sich gleichsam der geschichtliche Augenblick der gläubigen Tat und wird der ungemessenen Weite göttlicher Ewigkeit inne, die im wörtlichen Sinn „in“ ihm ist.

Wenn so in der Gestalt Christi von einer ursprünglich und rein metaphysisch bestimmten Tat Gottes die Rede sein muß, so ist darin enthalten, daß in dieser Gestalt das gläubige Prinzip alles Bestehens und Lebens gesetzt ist. Denn in der Einmaligkeit dieses göttlichen Geschehens ist Gott rein und völlig, was er als Grund und Ziel alles Wirklichen ist. Die Tatsache dieser Gestalt ist notwendig auch das Prinzip jeglicher Tatsache; Gott wäre sonst nicht, was er wirkt, und wirkte nicht, was er ist. Aus solcher ewigen Ausgeglichenheit zwischen göttlichem Wirken und göttlichem Sein, oder anders gesprochen, aus der durch seinen metaphysischen Gegenstandscharakter geforderten Ausschließung des Gedankens eines Prozesses ist also Christus die gläubige Darstellung dessen, dem ein Sein im weitesten, aber auch genauesten Sinne zukommen kann. Er also ist „der eine Herr, durch den alles ist und wir durch ihn“; „durch ihn und auf ihn hin ist das All erschaffen“ [1]). Es bezeichnet die Schärfe und Folge-

[1]) 1 Kor 8 6 Kol 1 16.

richtigkeit des paulinischen Denkens, daß in ihm mit aller Stärke Christus als das Prinzip alles Bestehens und Lebens hingestellt ist.

Vielleicht sind schon in der ältesten Prädikation Jesu als des „Herrn“ diese Konsequenzen enthalten [1]); wie weit sie etwa in der Urgemeinde schon entwickelt waren, ist kaum mehr deutlich zu erkennen. Paulus ist uns der erste, der sie scharf und bestimmt ausgesprochen hat; es ist nun auch klar, aus welchen Gründen er solche Folgerungen hat ziehen können. Die Strenge, mit der das Gesetz als metaphysisch bestimmte Offenbarung Gottes von dem Pharisäer Saulus erfaßt worden ist, entspricht der Schärfe, mit der Christus als das gläubige Prinzip aller Welt geschaut wird. Ist das Gesetz der Sinn der Welt und ihres Lebens, so muß auch der einzige und notwendige Erfüller dieses Gesetzes als der Mittler alles Erschaffenen und Lebendigen gelten. Wohl braucht damit noch nicht gesagt zu sein, daß der pharisäische Begriff des Gesetzes auch das geschichtliche Vorbild gewesen ist, nach dem das über alle Welt erhabene Bild Christi gezeichnet worden ist. Aber es ist bekannt, daß das Gesetz in rabbinischen Urteilen als Mittel und Prinzip aller Weltschöpfung erscheint, daß schon Jesus Sirach in ihm die Leib und Gestalt gewordene Weisheit erblickt, die Gottes ewige Gespielin ist. Darum scheint es auch geschichtlich wahrscheinlich, daß von dem Begriff des Gesetzes her es für Paulus möglich gewesen ist, von Christus als der ewigen Weisheit Gottes zu reden — er hat es ja mit ausdrücklichem Worte getan —; in solcher Ableitung bekundet sich dann nur die Wendung, die den „im Gesetz“ lebenden Pharisäer zu dem „in Christus“ wirkenden Apostel gewandelt hat.

Noch ein letztes Moment liegt in diesen Zusammenhängen. Von Christus als dem Anfang und Sinn aller Schöpfung kann nur dann geredet werden, wenn er auch als ihr Ende gewußt wird; nur so rundet sich seine Gestalt zu der ewigen Ganzheit einer göttlichen Offenbarung. Mit dem Gedanken vom Ende oder anders gesprochen, mit der eschatologischen Bestimmtheit Christi ist Doppeltes gegeben: Er gehört der Geschichte an, ist ihr Teil und Glied, und zugleich ist er der Sphäre der Geschichte enthoben und lebt in der Heimat seines ewigen Seins mit Gott. Nirgends ist deutlicher als hier, wie in seiner Gestalt die grundlegenden Bedingungen des Glaubens eigentümlich verdichtet sind. Denn der Glaube ist es, der als Tat eines geschichtlichen und

---

[1]) Vgl. meine Arbeit „Kyrios Jesus“ (Sitz.-Ber. Heidelb. Akad. 1927/28, phil.-hist. Klasse, Abhdlg. 4).

begrenzten Ichs in Zeit und Raum gebunden bleibt; der Glaube aber ist es auch, der als Tat Gottes in und an diesem Ich, von allen Verwirrungen und Begrenzungen der Geschichte fern, in dem Reiche seiner ursprünglichen Wahrheit und Wirklichkeit ewig und „erlöst" wohnt. Diese Ferne und jene Nähe bedingen sich gegenseitig; sie sind nur der doppelgestaltige Ausdruck des im Glauben gesetzten Sachverhaltes. So gehört auch das geschichtliche Dasein Jesu und das göttliche Leben Christi unlöslich zusammen.

Dennoch scheint die eschatologische Bestimmtheit Christi noch ein eigentümliches „Mehr" über den Sachverhalt des Glaubens hinaus zu enthalten. In dem urchristlichen und ebenso in dem paulinischen Denken ist zugleich die Erwartung gesetzt, daß dieser Herr zum Gericht wiederkehren werde. Ueberschreitet aber nicht solche Erwartung den streng gefaßten Begriff des Glaubens? Es ist hier noch nicht der Ort, die einzelnen Motive darzulegen, die in dieser urchristlichen Form gläubiger Hoffnung zusammengefaßt sind; wohl aber läßt sich schon hier einsehen, daß die Tatsache dieser Hoffnung vielleicht am deutlichsten den tiefen theoretischen Gehalt offenbart, der in der gläubigen Tat konkret und bestimmt wird. Denn die eben berührte Doppelseitigkeit, die das gegenständliche Gefüge des Glaubens prägt, ist einer anderen Auflösung weder fähig noch bedürftig als allein der, welche wiederum die Tat des Glaubens schenkt. Sie trägt also immer dieses ihr eigene Rätsel, das zugleich das tiefe und selige Wunder ihres Lebens ist, und trägt mit ihm zugleich das Rätsel und Wunder, das wie in ihm so zwischen Gott und Welt waltet. Glaube muß also dieses doppelte Rätsel immer als gelöst setzen, sonst wäre er nicht durch eine Tat göttlicher Offenbarung begründet. Er muß zugleich dieser Lösung immer harren; sonst wäre er nicht die in Zeit und Raum sich bestimmende Tat, ohne welche dieses gläubige Ich nicht Ich ist. Mit anderen Worten: In dem Gedanken vom eschatologischen Gericht bekundet sich, um es so zu sagen, der Anprall der empirischen Bestimmtheit gegen die ethisch-religiöse Bestimmung des Menschen und damit der Anprall von Begriff und Tatsache der Natur und Geschichte gegen die religiöse Welt des Glaubens. Weil sie nur in und an jener andern Welt des „Diesseits" sich entfaltet, ist sie immer mit ihr und wider sie und erst beides in unlöslichem und definiertem Miteinander umschreibt ihr klares und alles erfassendes Wesen. So ist die Eschatologie des Glaubens nichts anderes als ein Terminus, der das Ineinander von göttlicher und geschichtlicher Tat im gläubigen

Ich, von Gott und Geschichte in der Welt eindeutig definiert. Dennoch scheint es ein anderes zu sein, in diesem Sinne von dem Gericht Gottes über die Welt zu reden als auf die Parusie des Herren Christus zu hoffen. Was ist der Grund, diesen Einen zu erhöhen unter allen? Es kann hier der Hinweis genügen, daß Paulus diesen Einen nur erhöht hat, um mit ihm alle Gläubigen zu erhöhen. Wie er die Welt richtet, so „werden die Heiligen mit ihm richten“; wie er auferstanden ist, so „werden auch wir in einem neuen Leben wandeln“ [1]). Beide sind von den gleichen Bedingungen umspannt und welche anderen könnten es sein als eben die des Glaubens? So spiegelt sich in der Gestalt Christi das gegenständliche Gefüge des Glaubens wie in diesem jene. Wie sie Tat Gottes ist, so ist es in gleicher Weise auch der Glaube, und auf die Wiederkehr Christi harren ist das gleiche wie in der metaphysischen Bestimmtheit des Glaubens leben.

Dennoch ist ja diese Gläubigkeit, um es mit einer paulinischen Formel zu sagen, erst „durch Christus“ möglich. Gerade als „der Erstgeborene von den Toten“ [2]) ist er von allen gläubigen „Nachgeborenen“ unterschieden. Es ist hier noch nicht der Ort, den Motiven im einzelnen nachzugehen, die diese Unterscheidung bedingen. Aber soviel ist auch hier schon klar, daß sie jener grundsätzlichen Gleichheit nicht widerspricht, sondern sie mit neuem und tieferem Sinne bestätigt. Denn unterschieden ist Christus von den Gläubigen als Begründer einer Gemeinde. Diese Gemeinde ist als geschichtliche göttlich gesetzt und als von Gott gesetzte eine geschichtliche Größe; sie ist beides in und durch Christus. Sie wäre also keine Gemeinde von G l ä u b i g e n, wüßte und sähe sie nicht in dem geschichtlichen Urheber ihrer Bewegung die einzige und absolute Offenbarung Gottes; und sie wäre keine G e m e i n d e, wüßte sie diesen Offenbarer nicht als einmalige geschichtliche Gestalt und sich als ihr Werk. So ist dieser Unterschied zwischen Christus und den Gläubigen durch den Doppelcharakter bestimmt, den der Begriff der Gemeinde notwendig in sich trägt. Ist aber dieser Gedanke in dem Prinzip des Glaubens beschlossen, so ist damit auch gesagt, daß von jenem Unterschied nur die Rede sein kann, weil er durch die grundsätzliche Gleichheit zwischen Christus und den Gläubigen bestimmt ist, und von dieser Gleichheit nur, weil mit ihr jener Unterschied gesetzt ist.

So ist in der Bedeutung, die die Gestalt Christi im paulinischen

---

[1]) 1 Kor 6 2 Rm 6 4. [2]) Kol 1 17.

Denken gewonnen hat, in besonderer geschichtlicher Weise eine unausweichliche Forderung des Glaubens, eben seine metaphysische Bestimmtheit ausgeprägt. Aus welchen besonderen geschichtlichen Anlässen diese Forderung ihre Kräfte und Formen, ihre Bilder und Gestalten gewonnen hat, bedarf einer besonderen Untersuchung, die hier nicht geleistet werden kann. Aber mit ihrer Erkenntnis ist sogleich eine neue Frage gegeben. Darf man sie kurz in die Worte zusammenfassen, daß Jesus „der Christus" ist, „der Sohn des lebendigen Gottes", dann ist diese Anschauung die unerschütterliche Grundlage alles urchristlichen Denkens und Glaubens; sie ist aber nicht dem Apostel Paulus eigentümlich. Welches ist alsdann die Besonderheit der christologischen Anschauung, die in seinen Briefen überall faßbar ist und in ihnen unter leidenschaftlichen Kämpfen mit den Glaubenssatzungen anderer urchristlicher Richtungen sich behauptet? Es ist notwendig, noch einmal zu der Korrelation von Gesetz und Christus zurückzukehren.

5.

Es ist bekannt, daß für Paulus das Evangelium von Christus mit einzigartigem Nachdruck „das Wort vom Kreuz" heißt [1]). Keine andere urchristliche Schrift geht ihm darin zur Seite oder ist ihm gefolgt. Die Apostelgeschichte, die doch das Buch der urchristlichen Mission ist, erwähnt an zwei Stellen flüchtig die Tatsache der Kreuzigung [2]); die katholischen Briefe kennen nicht einmal das Wort. In den johanneischen Schriften und in den synoptischen Evangelien begegnet es dort, wo das geschichtliche Ende des Lebens Jesu erzählt wird [3]). Aber nirgends ist die Tatsache des Kreuzestodes zu dem ewigen Symbol alles urchristlichen Glaubens erhoben worden. Vielleicht wird man auch für Paulus beachten müssen, daß die beiden Thessalonicherbriefe und sogar der Römerbrief, dieses klassische Dokument seines Evangeliums, das Wort gar nicht, der zweite Korinther- und der Philipperbrief in einer ganz flüchtigen Anspielung kennen [4]). Aber wo es dann begegnet, ist um so klarer ausgesprochen, daß Wort und

---

[1]) 1 Kor 1 18; vgl. ferner 1 Kor 1 17 Gal 5 11 6 12 Kol 1 20 2 14, auch 1 Kor 1 23 2 2 8 Gal 3 1.

[2]) AGesch 2 36 4 10.

[3]) In den synopt. Evang. auch in den „Leidensweissagungen"; das Wort Matth 10 38 mit seinen Parallelen kennt das Kreuz nur als Symbol der Nachfolge.

[4]) 2 Kor 13 4 Phil 3 18, auch 2 8 (siehe dazu meine Arbeit „Kyrios Jesus" S. 44 f.).

Begriff alles in sich fassen, was der urchristliche Glaube an göttlicher Macht und menschlicher Torheit und Aergerlichkeit in sich gesetzt weiß. Um so dringlicher stellt sich dann die Frage, auf welchen Motiven diese entscheidende Bedeutung des Kreuzes ruhe, und sie läßt sich mit dem einen Wort beantworten: Das Kreuz ist Ende des Gesetzes. Paulus selbst hat es in dieser Deutlichkeit ausgesprochen:

„Christus kaufte uns vom Fluche des Gesetzes los,
da er für uns zum Fluche ward,
— denn es steht geschrieben: Verflucht ist wer am Holze hängt —
daß zu den Völkern der Segen Abrahams in Jesus Christus käme,
daß wir die Verheißung des Geistes empfingen durch den Glauben“ [1]).

So deutlich auch die Formulierung dieses Satzes unter der Wirkung eines vereinzelten alttestamentlichen Zitates steht, so umfassend ist dennoch sein sachlicher Sinn. Er verleiht zunächst der Tatsache des Kreuzestodes eine unmittelbare religiöse Würde; sie ist nicht mehr eine zufällige geschichtliche Tatsache allein, sondern eine notwendige religiöse Forderung. Dann hat aber der Fluch, den das Gesetz ausspricht, den Charakter unbedingter Geltung; was es bestimmt, ist ewige Bestimmung Gottes, die erfüllt werden muß, und wer „für uns zum Fluche ward“, dessen Wesen heißt nicht anders als Erfüllung des Gesetzes. Dennoch ist diese Erfüllung ein „Loskaufen“; wieder ist dieses Loskaufen keine geschichtliche Tatsache, sondern ein eschatologischer Glaubenssatz. Es bedeutet also nur darum den Gläubigen ein Ende des Gesetzes, weil diese in der Zeit des Endes und der Erfüllung leben. Ist der Fluch des Gesetzes Zeichen des menschlich unaufhebbaren Widerspruches aller gegen Gott, so dieses Loskaufen geschichtliches Zeichen und metaphysische Tatsache der von Gott hergestellten Einheit. Ist jenes Gesetz das erhaben aufgerichtete Zeichen Gottes, auf das alle Geschichte als auf ihren Sinn gerichtet ist, weil es sie ewig richtet, so ist seine Erfüllung des Gesetzes und der Geschichte Vollendung. So ist Christus gerade in seinem Kreuzestode die göttliche Wirklichkeit zu jener göttlichen Norm, das ewige und gültige Sein zu dem ewigen und gültigen Sollen des Gesetzes.

Bestätigt so dieser paulinische Satz den Sinn der Korrelation zwischen Christus und dem Gesetz, so läßt er zugleich noch andere und tiefere Momente dieses Gedankenganges erkennen. Zunächst gilt die Tat Christi, die seinen Tod und seine Verfluchung bedeutet, einer bestimmten Gemeinschaft; sie ist Tat „für uns“ und darin unmittelbar

[1]) Gal 3 13 f.

für „die Völker". Diese „Wir" sind also die geschichtlichen Träger einer Geltung des Kreuzestodes, die, ob sie gleich nur von ihnen bisher erfahren und geglaubt ist, dennoch sich nicht in ihrem Kreise erschöpft, sondern grundsätzlich alle umfaßt. Was aber bedeutet dieses „Für alle", was der in ihm angelegte, berühmte Gedanke der „Stellvertretung"? Er setzt den Zwiespalt voraus, in dem die naturhafte und geschichtliche Bestimmtheit des Menschen, seine „Sündigkeit", zu seiner göttlichen Bestimmung, seiner „Gerechtigkeit" steht, und er spricht dann davon, daß dieser Zwiespalt in Christi Kreuzestode aufgehoben ist. Diese Aufhebung ist nur gläubig möglich und wirklich; sie meint wieder jenes eigentümliche eschatologische Geschehen, dessen Tatsächlichkeit in Gott unbezweifelbar ist, dessen geschichtliche Wirklichkeit erst dann offenbar ist, mag sie gleich an einem historischen Faktum sich manifestieren, wenn alle gläubig geworden sind. Aber kann, wie man häufig gesagt hat, ein Einzelner diese Tat der Aufhebung „für alle" vollbringen? Wieder ist mit solcher Frage nur auf ein grundsätzliches Verhältnis hingewiesen, das im Begriff des Glaubens angelegt ist. In der Tat des Glaubens ist das Ich nicht mehr dieser Einzelne, sondern Verkörperer der göttlichen Ordnung, die grundsätzlich alle umfaßt; in ihm wird diese Ordnung präsent und gläubige Wirklichkeit. Sie erfaßt, wenn sie gleich an diese Monas gebunden bleibt, auch nicht diese in ihrer naturhaften und geschichtlichen „Einsamkeit", sondern in ihrer Gemeinsamkeit mit allen anderen Monaden, sie erfaßt in ihr jede Monas; sonst wäre Glaube nicht die Erfahrung von dem letzten göttlichen Sinn und Grunde alles Lebens und Geschehens. Darum ist die Tat des Glaubens immer ein göttliches Geschehen „für alle", und der Gedanke der Stellvertretung verhüllt in unklarem rechtlichem Bilde nur grundsätzliche Beziehungen, die den Begriff des Glaubens definieren. Dieses „Für uns", das im Tode Christi gesetzt ist, wird nun auch geschichtlich bedeutsam. Denn es war früher dargelegt, daß der Gedanke vom „Gesetzeswerk" nur dann gültig und bestimmt ist, wenn dieses „mein" Werk für die durch das Gesetz normierte Gemeinschaft und gleichsam durch sie hindurch für die im Gesetz intendierte „Welt" gilt. Es ist nun klar, daß in dieser Bestimmung des Kreuzestodes „für uns" und darin „für alle" ein im pharisäischen Denken vorgebildetes Motiv erkennbar wird; denn dieser Tod ist ja Erfüllung des Gesetzes, ist also in diesem Sinn nichts anderes als „Gesetzeswerk".

Wenn sich hier von dem Gedanken des Todes Christi Fäden zu dem

Begriff und der Tatsache einer religiösen Gemeinschaft hinüberziehen, so sind diese in einem weiteren Motive offen dargelegt: „An die Völker kam der Segen Abrahams.“ Was dieser Segen in sich faßt, hat Paulus als aus dem Alten Testament bekannt vorausgesetzt. Er enthält freilich nicht mehr die Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft, wie es ursprünglich war, sondern den religiösen Gedanken, daß diese jüdische Gemeinschaft, die durch den Segen Abrahams begründet ist, ihn „für alle Völker“ trägt. Sie hat ihn in jener Zeit als Gegenstand gläubiger Hoffnung getragen; für Paulus gilt es, daß er „in Jesus Christus zu den Völkern gekommen ist“. Man darf also auch nicht mehr fragen, welchen bestimmten Inhalt dieser Segen habe. Daß Gott segnet, ist Segen genug; denn es setzt voraus, daß jetzt zwischen dem Segnenden und den Gesegneten eine ungestörte Einheit bestehe, es weiß die Kluft geschlossen, die vordem zwischen beiden aufgerissen war. Was sie geschlossen hat, ist der Tod Christi, der den Fluch des Gesetzes erfüllt hat. Dieses jüdische Gesetz und jene jüdische Verheißung, dieser Fluch und jener Segen sind also untereinander unlöslich verbunden; wo der eine erfüllt ist, ist auch der andere gesetzt. Es ist deutlich, wie stark und gleichsam unzerstörbar hier jüdische Voraussetzungen Gestalt und Werk Christi bestimmen. In ihm verdichten sich zu göttlich-gültiger Erfüllung die Mächte, die jüdisches Gesetz und jüdische Gemeinschaft tragen; er ist nichts anderes als die Person gewordenen göttlichen Mächte. Darum bleibt denn auch der Segen Abrahams die religiöse Grundlage dieser Gemeinschaft; denn „ihrer sind die Verheißungen und die Väter“. Auch das braucht nicht angetastet zu sein, daß in diesem „Geschlecht“ alle Völker gesegnet sind; denn „aus ihm ist Christus nach dem Fleisch“. Aber weil Christus es ist, der das Gesetz voll-endet hat, ist auch die Gewißheit gesetzt, daß die Verheißung des Abrahamsegens für alle zur religiösen Wirklichkeit geworden ist. Denn wie das Gesetz alle Geschichte trägt und bestimmt, so erfüllt Christus auch grundsätzlich alle Wirklichkeit; vor dieser Erfüllung kann es bestimmte geschichtliche Unterschiede nicht mehr geben, weil in ihm alle Geschichte aufgehört hat zu sein. So zeigt sich hier noch einmal, daß Gesetz und Abrahamsegen die Mächte sind, die diese Gestalt eindeutig bestimmen. Ihre Forderungen und Verheißungen verhalten sich zu ihrer Vollendung und Erfüllung wie der göttliche Sinn aller Geschichte zu ihrer in Christus gegebenen eschatologischen Wirklichkeit.

Man begreift von hier aus, wie es für Paulus notwendig wird, auf

diese Erfüllung als die unumgängliche Voraussetzung jedes gläubigen Heiles immer wieder zurückzukommen. Es ist die sogenannte juridische Seite seiner Christologie. Sie wird notwendig, weil das Gesetz gerade dem Apostel Paulus eine göttliche Offenbarung bleibt, die keine Macht Gottes umzustürzen vermag. Wie es am Anfang war, wie sein „Zwischenhineinkommen“ [1] die erste Stufe zur Vollendung bedeutete, so ist es auch am Ende. Durch diesen seinen metaphysischen Charakter wird auch eine metaphysische Erfüllung seiner Forderungen notwendig, und diese metaphysische Bestimmtheit sichert dem in Christus gesetzten Geschehen grundsätzliche und absolute Bedeutung, frei von jeder geschichtlichen Bindung, frei aber auch von jeder geschichtlichen Verwirklichung. Paulus hat denn auch in immer neuen Bildern von diesem Geschehen gesprochen, am deutlichsten an dem Ende des berühmten dritten Kapitels des Römerbriefes. Vielleicht ist Bild und Begriff der „Sühne“ an sich wohl allgemein, aber beides ist auch in dem Gesetz fest verwurzelt, und der Gedanke der Gerechtigkeit, der Ziel und Mitte dieser in Christus vollzogenen Sühne bildet, lehrt den jüdischen Hintergrund dieser Anschauungen deutlich erkennen. Durch ihn löst sich auch die oft getadelte Paradoxie dieser Sätze; weil das Gesetz göttlich fordert, kann es auch nur göttlich erfüllt werden. Und weil das Gesetz als dunklen Schatten den Bestand von Welt und Mensch mit sich zieht, ist beides von dem Gesetz in dem Augenblick frei und selbständig geworden, da es erfüllt ist. Wieder ist beides nur eschatologisch möglich, in jener göttlich übergeschichtlichen Zeit und geschichtlichen Vergangenheit, in der nur mehr der göttliche Begriff der Welt seine Existenz hat.

Aber ein gewichtiger Einwand scheint sich hier zu erheben. Wenn auch die Notwendigkeit des Kreuzestodes sich nur aus der Voraussetzung der unveränderlichen Geltung des Gesetzes erklärt, so ist doch eben dieser Tod gerade vom Gesetze aus die äußerste und dunkelste Gottesferne. Worin liegt die Bürgschaft, daß dieser Tod Sühne der Sünde und Tilgung allen Fluches bedeutet? Die Frage zeigt nur, daß mit diesem Tode ein anderes Moment gegeben sein muß, dessen göttliche Art die rätselvolle Niedrigkeit dieses Todes ewig ausgleicht. Es ist der Gedanke der Auferweckung Christi von den Toten. So gilt es, auch ihn in seiner Geltung und Bedeutung zu analysieren.

---

[1]) Röm 5 20.

Es ist bekannt, daß auch der Begriff der Auferstehung nicht als allgemein urchristlich gelten kann. Die johanneischen Schriften wie der Hebräerbrief kennen ihn nicht in konstitutiver Bedeutung; es sind auch diejenigen Schriften, die von dem Kreuzestode Jesu nicht in seiner religiösen Notwendigkeit wissen. Für Paulus aber ist die Auferweckung Christi die unveräußerliche Grundlage des Glaubens: „Ist Christus nicht auferweckt, so ist euer Glaube eitel" [1]). In dieser Tatsache ist das Ja der Erfüllung gegeben, das das rätselhafte Nein des Kreuzes und seines Fluches aufhebt. Und auch hier bleibt es nicht verborgen, daß diese Auferweckung göttlich verheißen ist: „auferweckt am dritten Tage nach der Schrift" [2]). Die Schrift aber ist das Gesetz; so wirkt auch in dieser Tatsache noch die gleiche Korrelation zwischen Christus und Gesetz, die für das Denken des Paulus grundlegend ist. Weil Christus in seiner Auferweckung der Erfüller alles Vergangenen ist, ist er zugleich der Beginner alles Kommenden. Wäre Christus nicht auferweckt — so muß man deshalb diese Gedanken interpretieren —, so wäre der Tod das Letzte; und das könnte nichts anderes bedeuten, als daß nicht das Ende der Welt da sei, daß sie vielmehr in ihrer gottwidrigen Existenz sich bestätigt habe. So wäre auch Gott nicht Gott mehr und „aller Glaube eitel".

In welchem Sinne aber kann die Auferweckung Tatsache heißen? Sie ist das göttliche Siegel unter den geschichtlichen Tod; jener hat nur in ihr seinen bleibenden religiösen Sinn, diese in jenem ihre geschichtliche Möglichkeit. So ist sie zunächst eschatologische Tatsache; in ihr wiederholt sich die eigentümliche Doppelseitigkeit, die den Begriff des Glaubens prägt. Was der Glaube ist, ist er nur durch seine grundsätzliche Ferne von allen geschichtlichen Tatsachen; seiner geschichtlichen Gebundenheit entkleidet, wird er gleichsam durch die Tat Gottes, die er selber ist, zu einem Sein und Leben in unlöslicher Gemeinschaft mit Gott erweckt. So spiegelte sich in der Tatsache der Auferstehung Christi nichts anderes als die metaphysische Bestimmtheit des Glaubens? So gewiß sachlich in dem Begriff der Auferweckung nur dieses gemeint sein kann, so vielfältig sind dennoch die geschichtlichen Motive, die in ihm sich zu einer eigentümlichen Einheit verbinden. Ja, man wird sagen müssen, daß Paulus den entscheidenden Nachdruck nicht auf die religiöse Notwendigkeit dieser Setzung gelegt hat, sondern auf ihre geschichtliche Wirklichkeit. Auferweckung

---

[1]) 1 Kor 15 17. [2]) 1 Kor 15 4.

ist ihm vor allem eine vérité de fait. Nicht zufällig führt er eine Wolke von Zeugen herauf, um die Unbezweifelbarkeit dieser Tatsache zu sichern [1]), und fügt er das schon angeführte Wort hinzu: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel.“ Dennoch führt gerade dieses Wort weiter. Denn ein Glaube, der sich auf die Faktizität historischer Ereignisse stützt, ist nicht Glaube; er büßt die Ursprünglichkeit seiner göttlichen Setzung ein, wenn er auf historische Data sich gründet. Diese Auferweckung ist also Tat Gottes — und Paulus hat oft genug davon gesprochen — oder sie ist nichts; sie ist nur dem Glauben gegeben, den sie zugleich erst begründet. Was also immer an geschichtlich Gegebenem in ihr enthalten sein mag, — sie erfüllt nur dann ihre Funktion, Glauben zu begründen, wenn sie als Setzung Gottes begriffen wird. Wenn sie dennoch so unumstößlich gewiß als geschichtliche Tatsache behauptet wird, so müssen tiefere Gründe vorliegen, die von diesem Faktum als einem Fundament des Glaubens zu reden zwingen. Sie sind in allem bisher Gesagten denn auch deutlich enthalten.

In der Mittlerwürde zwischen Gott und Welt, die Christus durch Leben und Tod gewonnen hat, liegt ein doppeltes Moment enthalten; so war gesagt. Er ist Prinzip und Gehalt aller religiösen Offenbarung und ist gerade dieses nur als dieser Einzelne, an Zeit und Raum Gebundene. Beides ist nicht voneinander zu trennen; in Leben und Tod ist die bleibende religiöse Geltung jenes Prinzipes spürbar. So wäre also der Tod dieser Gestalt das Sichtbarwerden eines unzerstörbaren religiösen Lebens? An seiner geschichtlichen Tatsächlichkeit müßte die Tat Gottes sich offenbaren? Es ist bekannt, daß eine bestimmte Richtung urchristlichen Denkens — die sich besonders deutlich in den johanneischen Schriften abzeichnet — den Tod Jesu also gedeutet hat. Er bedeutet die Stunde der höchsten Verklärung; er ist selbst der Hingang zum „Vater“. Aber Paulus weiß von solcher unmittelbaren Deutung nichts; ihm ist anders als jener Richtung wohl der Tod auch religiös notwendig, aber er bleibt ihm auch in dem Dunkel der äußersten Gottwidrigkeit. Und erst weil er in den Sieg der Auferstehung verschlungen wird, vermag er von diesem mit dem Lichte der reinsten Gottesoffenbarung überglänzt zu werden. Erst von ihr aus wird das Wort Gottes vom Kreuz gerade in seiner Aergerlichkeit und Torheit zu dem Beweis von Gottes Kraft und Weisheit. Wenn

---

[1]) 1 Kor 15 5—7.

aber so auf zwei verschiedene Ereignisse gleichsam verteilt wird, was unlöslich zusammengehört, wodurch wird dann diese Teilung möglich und notwendig? Man wird freilich an dieser Stelle zunächst sich erinnern müssen, daß die Doppelheit von Kreuzestod und Auferstehung Stück einer dem Apostel überkommenen Ueberlieferung war: „Ich habe euch übergeben, was auch ich übernahm, daß Christus starb für unsere Sünden nach der Schrift, und daß er begraben ward und daß er erweckt worden am dritten Tage nach der Schrift" [1]). So ist es notwendig, kurz auf den sachlichen Sinn dieser Tradition einzugehen, um bestimmen zu können, wie Paulus sie neu gedeutet habe.

Wo immer in der ältesten urchristlichen Ueberlieferung der Tod Jesu als das verwirrende und alle Hoffnungen vernichtende Rätsel empfunden worden ist, da gründet sich diese Rätselhaftigkeit auf eine bestimmte Anschauung seines geschichtlichen Lebens und Wirkens. Dieser Jesus ist der Mann, „von Gott her bei euch mit Kräften und Wundern und Zeichen erwiesen, die Gott durch ihn in eurer Mitte tat"; er „war der Prophet, mächtig in Werk und Wort vor Gott und allem Volk; wir aber hofften, daß er bestimmt sei, Israel zu erlösen" [2]). Drei Momente bestimmen diese Anschauung: Ihr Gegenstand ist das große geschichtliche Werk eines geschichtlichen Menschen; dessen Raum ist der Kreis der bestimmten jüdischen Gemeinschaft, dessen Sinn der Gedanke, daß Gott durch ihn wirkt und sein Werk Gottes Plan mit seinem Volke verwirklicht. Die unveräußerliche Mitte dieser Vorstellung ist zweifellos der Begriff eines Propheten, mit dem das Besondere dieser geschichtlichen Gestalt bestimmt wird. Aber ein Prophet wirkt wohl im Namen Gottes für sein Volk und in seiner Geschichte; aber er begründet nicht die Hoffnung, daß er dieses Volk in irgendeinem, hier nicht zu bestimmendem Sinne „erlösen" werde. „Erlösung" ist eine Funktion, die für das Judentum jener Zeit sich vor allem im Begriff des Messias zusammenfaßt. Für diesen sind ähnliche Motive konstitutiv wie für den Propheten, und aus ihnen begreift es sich, daß die prophetische Macht in Jesus, die gottgegeben und geschichtlich wirksam ist, zu der Hoffnung der „Erlösung" drängt. Denn wie immer eine religiöse Sehnsucht im Judentum die Gestalt des Messias sublimiert haben mag, ihr fester Grund ist das Bild eines gottbegnadeten Menschen, dessen geschichtliche Aufgabe und Tat den Gedanken Gottes über sein Volk dient und dessen ge-

---

[1]) 1 Kor 15 3 f. [2]) AGesch 2 22 Luk 24 19—21.

schichtliche und gottbestimmte Grenzen mit diesem Volk gegeben sind. Noch ist hier nicht die zweifelnde Frage wach geworden, wie die geschichtliche Gegebenheit dieses Volkes grundsätzlich mit seiner religiösen Erwähltheit zu vereinen sei; noch ist der Begriff der Erlösung als das irgendwie in dieser Zeit und Geschichte mögliche Werk eines Menschen begriffen. Eine grundsätzliche Kluft zwischen Gott und allem Menschlichen ist noch nicht aufgerissen, und in naiver Einheit kann dieses Volk, soviel es auch irren mag, dennoch sich getrösten, das Volk Gottes zu ein.

Es ist deutlich, daß einer solchen Anschauung das gewaltsame Ende dieser gottbegnadeten Gestalt nichts anderes bedeuten kann und bedeutet hat, als daß alle religiöse Hoffnungen vernichtet sind, die auf die geschehenen göttlichen „Wunder und Zeichen" sich gründen. Hier kann nicht unmittelbar der Tod zu dem sinnvollen Zeichen einer tieferen göttlichen Notwendigkeit sich wandeln, denn auf der unzerreißbaren, wenn auch nicht in ihrer grundsätzlichen Tiefe erfaßten Beziehung von göttlichem Willen und menschlichem Tun ruht die Hoffnung dieser Erlösung. So muß ein neues Moment gefordert werden, soll diese Hoffnung gewahrt und begründet bleiben; es kann nicht mehr in den Grenzen geschichtlicher Erfahrung sich halten und muß dennoch irgendwie geschichtlich sein, da es an den Sinn und Bestand des schon geleisteten und von Gott begnadeten Werkes geknüpft ist. Darum wird gleichsam ein unmittelbares Eingreifen Gottes gefordert; es ist der „Erlösung" dieses Volkes bestimmt und kann doch zunächst nur dieser einen zum „Erlöser" berufenen Gestalt gelten. Was aber bedeutet diese „Unmittelbarkeit"? Sie kann von diesen jüdischen Gedanken aus nichts anderes sagen wollen, als daß mit ihr jene messianische Zeit anbricht, in der Gott mit seinem Volke und in ihm lebt und „zeltet". Sie bedeutet also das Dasein der eschatologischen Erlösung und bedeutet es doch nicht völlig. Denn die Unmittelbarkeit dieser Tat ergreift nur diesen Einen und läßt es dunkel, wie durch ihn das Volk „erlöst werde". So ist „Erlösung" durch diese Tat da und dennoch nicht in Fülle gegenwärtig, sie ist in diesem gegeben und für das Volk noch zukünftig.

Nun kann diese Tat, da sie dem Einen gilt, den „unsere Hohenpriester und Oberen kreuzigten" [1]), nur die einer „Auferweckung von den Toten" sein. Dennoch ist sie allen Totenerweckungen völlig un-

---

[1]) Luk 24 19.

vergleichbar, von denen das Alte Testament und die mit ihm verknüpfte Legende weiß. Wenn jene nur durch Wort und Werk eines gottesmächtigen Propheten möglich waren, so ist diese nicht mehr geschichtlich vermittelt und kann es nicht sein; sie ist deshalb auch nicht mehr Erweckung zu geschichtlichem Leben, sondern Zeichen und Vorzeichen jener Erweckung, durch die am Ende der Tage alle früheren Generationen zu der lebendigen Einheit eines Volkes Gottes versammelt werden. Diese Auferweckung ist damit Vorausdeutung auf jene letzte und endgültige Tat Gottes, welche die Vollendung und Erlösung dieses Volkes und der Welt bedeutet. So wird sie schlechthin zu dem göttlichen Wunder, das von der Ewigkeit göttlichen Lebens immer umfangen bleibt und darum allem Zeitgebundenen grundsätzlich widersprechen muß; und sie ist eben deshalb ein zeitliches Geschehen von unbezweifelbarer Realität, das dieser geschichtlichen Gestalt und diesem geschichtlichen Volke zugehört. Damit hat sich dann in dieser Tat der Auferweckung die dämmernde Einheit, in der geschichtliches Leben und göttliche Tat undurchsichtig verwoben waren, zu einem offenbaren Widerspruch entfaltet; aber gerade er ist sachlich von tiefer Bedeutung. Denn es wird in ihm ergriffen und begriffen, daß jene Einheit nur dann möglich ist, wenn sie in ihrer widersprechenden Doppelseitigkeit, und diese widerspruchsvolle Doppelseitigkeit, wenn sie in ihrer grundsätzlichen und notwendigen Einheit erkannt ist. Das bedeutet aber, daß in diesem „Ereignis" grundsätzliche Bedingungen, die den Begriff des Glaubens definieren, offenbar werden.

Damit scheint dann auch in diesem Zusammenhange des ältesten urchristlichen Denkens die Tatsache der Auferstehung grundsätzlich gerechtfertigt. Von ihr muß immer beides ausgesagt werden, daß sie religiöse Setzung bedeutet und Gottes Wunder in der Geschichte bleibt, nur den gläubigen Augen schaubar; und daß sie zugleich geschichtliche Gegebenheit ist. Freilich ist diese ihre geschichtliche Tatsächlichkeit, die dem Urchristentum unerschütterlich feststeht, eigentümlicher Art. Sie ist gleichsam nur das Siegel unter die Geschichtlichkeit des gottbegnadeten Lebens und Wirkens, das der gottgesandte Prophet in seinem Volke errichtet hat. Sie verwehrt es, daß diese zum Leben erweckende Tat Gottes als ein isoliertes Faktum in der Geschichte dieses Volkes gedacht werde, sondern bindet es an den geschichtlichen Lauf eines bestimmten menschlichen Lebens und an sein Wort und Werk. Und dieses Leben verliert in dieser Auferweckung seine zeitliche Begrenztheit; war es vergänglich, so ist ihm jetzt der

Charakter der Unvergänglichkeit gesichert, war es ein einmaliges und bleibt es auch ein einmaliges, so gewinnt es jetzt bleibende religiöse Gültigkeit. Aber damit scheint denn auch dieses angeblich geschichtliche Ereignis der Auferweckung zu nichts anderem zu werden als dem Zeichen der religiösen Setzung des Glaubens und sein einziges empirisches Substrat allein das ganze irdische Dasein dieses Propheten sein zu können. Zweifellos ist dieses „Geschehen“ der reine Ausdruck solcher Glaubenstat; und es wird darin zu dem konstitutiven Moment, auf das eine Gemeinschaft von Gläubigen sich allein begründen kann und muß. Daß diese Gemeinschaft sich auf eine Tat Gottes berufen kann, die sie erschafft, und dennoch geschichtlich begrenzt bleibt, auch das ist in der „Tatsache“ der Auferstehung festgehalten. Wie sie jener Gemeinschaft die Doppelheit ihres historischen Bestandes und ihres religiösen Sinnes einzig verbürgt, so muß sie selbst in dem gleichen Doppelsinne bestehen bleiben.

Damit scheint freilich die Geschichtlichkeit dieser Auferstehung nur zu einem Symbol zu werden, das auf das geschichtliche Leben eines Stifters und den geschichtlichen Bestand seiner Stiftung, eben der Gemeinde, tiefsinnig verweist. In ihr wird gleichsam die gläubige Mitte, die den Begründer des Glaubens mit den Gläubigen verbindet, als die unmittelbare Tat Gottes erfahren. Kann dann aber noch von der historischen Tatsächlichkeit dieses Ereignisses gesprochen werden? Es prägt entscheidend das gesamte Glauben und Denken des Urchristentums, daß es trotz der scheinbaren Unmöglichkeit von der unbezweifelbaren Sicherheit dieser Tatsache zu reden weiß. In ihr drückt sich, so paradox es auch zunächst klingen mag, die grundsätzliche Distanz von aller Geschichte, die metaphysische Bestimmtheit seines Glaubens aus. Denn weil es alles von der rettenden und begründenden Tat Gottes erhofft, kann weder die gottbegnadete Macht eines prophetischen oder messianischen Lebens noch die immer geschichtlich gebundene Tat des Glaubens Heil und Sinn verleihen. Selbst beider konkrete Gegebenheit wird sinnvoll erst dann, wenn sie gleichsam abgelöst von aller geschichtlichen Begrenztheit unmittelbar durch Gottes Offenbarung in der Geschichte offenbar wird. Oder mit anderen Worten: So scharf und einseitig ist hier die metaphysische Bestimmtheit des Glaubens erfaßt worden, daß sie gleichsam das geschichtliche Moment aller gläubigen Setzung ihren Trägern entrissen hat, dem Messias wie seinen Gläubigen. Was jener war und was sie sind, bestimmt sich nicht mehr allein durch ihr Leben in Zeit und

Raum, sondern ist erst durch die eschatologische Offenbarung Gottes möglich geworden. Das Moment der geschichtlichen Gebundenheit ist aber der gläubigen Setzung unveräußerlich; sie ist immer Handeln eines naturhaft und geschichtlich bestimmten Ichs oder sie ist nicht gläubig. So muß auch dieses Moment in jener alles begründenden Tat Gottes enthalten sein; d. h. die Auferweckung Christi muß gerade um ihres reinen, gläubig metaphysischen Charakters willen als geschichtliches Faktum begriffen werden. Ihre Geschichtlichkeit bedeutet nur, daß das zeit- und raumgebundene Werk des Messias und das ebenso zeit- und raumgebundene Leben seiner Gläubigen von Gott her gesetzt und bestätigt ist; und was beide in Zeit und Raum sind, wird zu dem durchsichtigen Schleier, durch den die Gestalt der eschatologischen Wirklichkeit Gottes sichtbar wird, wie sie in der Auferweckung erstmalig gesetzt ist; ja die Geschichtlichkeit jenes Daseins und dieses Glaubens besteht erst in dieser ihrer Durchsichtigkeit.

Mit diesen Andeutungen — denn mehr als Andeutungen können hier nicht gegeben werden — scheint Doppeltes gesichert: Einmal muß von der Auferstehung gerade um ihrer reinen metaphysischen Geltung willen als von einem geschichtlichen Faktum gesprochen werden; sodann stellt sie sich um dieser ihrer Tatsächlichkeit willen mit selbständigem Recht und selbständiger Wirklichkeit neben die Tatsache des Todes. Weil sie allein durch jenen Tod möglich ist, ist er selbst durch sie und aus ihr geschichtlich und religiös notwendig. Freilich scheint dieser gesamte Komplex religiöser Setzungen innerhalb des paulinischen Denkens nicht unmittelbar fruchtbar werden zu können. Denn er hängt gerade an dem geschichtlichen Wirken des Messias Jesus, und Paulus hat kaum an einer Stelle diesem religiöse Bedeutung zugesprochen. Ja, wenn ihm gleichsam von Anfang an gewiß ist, daß Gott „seinen Sohn" gesandt habe, so scheint darin sein gesamtes geschichtliches Dasein von reiner göttlicher Geltung durchwirkt zu sein und nicht mehr der gleichsam nachträglichen Heiligung zu bedürfen, welche die Auferweckung bedeutet. Und dennoch ist ihm gerade diese Tatsache das festeste und unerschütterliche Fundament des Glaubens, und wenn auch der Tod dem Gläubigen Gottes Kraft und Gottes Weisheit heißen kann und muß, so doch nur um der Auferweckung willen. So müssen neue Motive bei Paulus wirksam sein, die von Kreuzestod und Auferstehung als zwei geschiedenen und dennoch sachlich verbundenen Faktoren zu reden gestatten. Sie sind deutlich in dem Wechselverhältnis von Gesetz

und Christus gegeben. In ihm ist es, wie zu zeigen versucht wurde, begründet, daß der Kreuzestod als religiös notwendig erscheint; denn er erfüllt im Negativen wie im Positiven alles, was die göttliche Offenbarung des Gesetzes fordert. Aber diese Forderungen sind selbst nur etwas Vorläufiges, wie der Bestand von Geschichte und Welt vorläufig sind. Und über ihm wölbt sich in eigener und abgesonderter Wahrheit und Wirklichkeit die Welt Gottes, in der allein Gerechtigkeit und Leben wohnen. Sie ist gleichsam vor dieser Welt und diesem Gesetz, wie sie nach beiden ist; denn sie ist ihr ewiger Sinn und darin die einzige religiöse Möglichkeit ihres zeitlichen und räumlichen Bestehens. Darum muß denn auch die Wahrheit dieser anderen Welt als das allein Bleibende und Gültige sich gleichsam losgelöst von allen Möglichkeiten dieser Geschichte enthüllen und zugleich in dieser Geschichte als ihre einzige Wirklichkeit sich herausstellen. Beides geschieht in der Auferweckung Christi. Sie ist also das gottgesetzte Ziel und Ende des Gesetzes und der Geschichte; darum die reine unmittelbare Tat Gottes von metaphysischer Geltung. Und sie ist dennoch Vollendung nur an diesem Einen, sie muß darum der Geschichte verbunden bleiben. Einer Brücke gleich überwindet sie die Kluft, zwischen jener göttlichen und dieser geschichtlichen Welt; und kann es nur tun, weil sie das Gesetz vollendet und erfüllt. Damit wird sie zu dem Siegel, das die Geltung dieses Gesetzes zugleich bestätigt und vernichtet. Es wird zu dem Transparent, durch das diese neue und herrliche Schöpfung sichtbar wird, welche mit der Auferweckung begonnen hat. Aber diese ihre Bedeutung ist dann auch zugleich Fundament einer neuen Gemeinschaft von Gläubigen, die ihr geschichtliches und religiöses Leben nur durch „die Kraft seiner Auferstehung“ hat.

So wird die sachliche Verwandtschaft, die das paulinische Denken mit den ältesten urchristlichen Auferstehungsgedanken verbindet, unmittelbar deutlich. Sie berechtigt dazu, auch die Wurzeln der paulinischen Christologie geschichtlich in der jüdischen Messiasbetrachtung zu suchen; und Zeichen dessen ist die ungleich häufigere Verwendung des Namens Jesus Christus vor dem Titel „Herr“ und das fast völlige und bewußte Vermeiden der Bezeichnung „Menschensohn“. Aber in solcher Aehnlichkeit tritt dann auch die tiefe Verschiedenheit der Konzeptionen um so bezeichnender hervor. Nicht mehr auf das geschichtliche Leben dieses Messias ist das paulinische Denken gerichtet, auf jenes Leben, das mit Kräften, Zeichen und

Wundern so reich begnadet ist, daß vor der diskreten Fülle solcher Zeichen seine geschichtliche Kontinuität sich verbirgt; denn „wenn wir auch den geschichtlichen Messias gekannt haben, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr“ [1]). Hier gilt nur die Ganzheit dieses Daseins oder die Momente, die diese Ganzheit äußerlich begrenzen, Geburt und Tod. Und diese Ganzheit ist nicht die Fülle eines geschichtlichen Werkes, sondern die Notwendigkeit einer religiösen Setzung; diese heißt Gesetz. Damit ist das geschichtliche Leben dieses Messias von seinem Anfang bis zu seinem Ende von der Notwendigkeit dieses göttlichen Sinnes erfüllt, und es wird begreiflich, daß von der Fülle solcher Zeichen kaum noch bei Paulus die Rede ist. Alles steht „unter dem Gesetz“; es ist Sünde und Sühne, Schwachheit und Tod, weil das Gesetz selbst in dem ewigen Gegensatz zu allem Menschlichen und Irdischen steht. Hier besteht wohl nicht mehr die gleichsam kindlich gläubige Einheit göttlicher Taten mit dem geschichtlichen Werk; sie ist unter der metaphysischen Betrachtung, von der das Gesetz bestimmt ist, zu der äußersten Ferne beider Faktoren auseinandergetreten. Darum tritt dieses geschichtliche Leben rein unter den Fluch dieser Ferne, ob es gleich von der Macht göttlichen Lebens dunkel durchglüht ist. Darum kann dann in der Auferweckung Christi die reine Flamme dieses Lebens zu Gott emporsteigen, durch keine Gesetzlichkeit der Geschichte oder des Gesetzes mehr gehalten und dennoch in solcher Freiheit beiden aufs tiefste verbunden. „So ward er gekreuzigt aus Schwachheit“, wie Paulus es einmal prägnant formuliert, so „lebt er aus der Macht Gottes“ [2]).

Mit dieser Betrachtung ist dann die Möglichkeit und Notwendigkeit gegeben, von Kreuz und Auferstehung als zwei verschiedenen Momenten eines dennoch unlöslich verbundenen Zusammenhanges zu reden. Beides ist mit der Metaphysik zweier Welten gegeben, in der das Gesetz steht. Damit ergibt sich aber eine weitere Folgerung. Was hier in die Spanne eines irdischen Daseins zusammengedrängt ist, kann nur mehr in einem übertragenen Sinne geschichtlich heißen. Kein einzelnes Werk läßt mehr etwas von der Begnadung durch Gott, von Wunder und Zeichen spüren; ob dieses Dasein in Raum und Zeit sich noch vollzieht, es trägt seinen Sinn und seine Wirklichkeit nicht mehr in sich, sondern empfängt beides aus dem Kreise, der durch die metaphysische Bestimmtheit des Gesetzes in Ewigkeit streng gezogen

---

[1]) 2 Kor 5 16. [2]) 2 Kor 13 4.

ist. „Ueber“ der Geschichte und dennoch in der Geschichte liegt seine Wirkung beschlossen, gleichsam in jenem Reich der Mütter, die die Fäden irdischen Geschehens weben, verflechten und lösen. Hier bestimmen denn auch nicht mehr die religiösen und geschichtlichen Schicksale eines bestimmten Volkes das Bild dessen, der gekreuzigt und auferweckt ist; sie können es nicht mehr, weil das Gesetz, das der Sinn aller Welt und Geschichte ist, es ganz erfüllt und in ihm sein Ende und seine vollendete Wirklichkeit gefunden hat. Mit dieser Vollendung ist seine geschichtliche Bindung an die jüdische Gemeinschaft gelöst; und sein Sinn und seine Wirklichkeit, die gleichsam in Christus eingegangen sind, weltweit geworden. Darum kann sich das Evangelium, das nichts anderes als der Ausdruck dieses in Christo gesetzten göttlichen Geschehens ist, sich frei von dem Gesetz entfalten, in eigener und selbständiger Wirklichkeit und Notwendigkeit; denn diese Selbständigkeit ist nur möglich, weil sie gleichsam auf dem Grunde des Gesetzes erwachsen ist. Sie ist also rein eschatologisch bestimmt, und so streng ist diese ihre göttliche Art gefaßt, daß Formen und Bindungen des geschichtlichen Lebens hinter ihr in wesenlosem Scheine zu liegen scheinen, auch das, was es an göttlichem Sinn in sich birgt. Es ist ein kleines, sehr charakteristisches Zeichen dafür, daß Paulus sein Evangelium auf doppelte Weise zu entfalten vermag, sowohl in engster Anlehnung an Worte und Verheißungen des Alten Testaments, wie es im Römer- und Galaterbrief geschehen ist, als in völliger Freiheit von allem in dieser heiligen Tradition Gegebenen, indem er allein aus dem schöpft, was in der Kraft seiner „Auferweckung“ gesetzt ist, wie fast alle kleineren paulinischen Briefe es zeigen [1]).

So erfährt das Wechselverhältnis von Gesetz und Christus gerade in der Tatsache der Auferstehung seine letzte und erschöpfende Bestimmung. Durch sie ist der, welcher „unter das Gesetz getan“ war, eben des Gesetzes Ziel und Ende; oder anders gesprochen: Christus ist deshalb ihm übergeordnet, weil er ihm untergeordnet war, und in diesem Doppelcharakter empfängt das Gesetz ewige Begründung und ewige Vollendung. Man begreift nun, wie Paulus an den pharisäischen Gedanken über das Gesetz folgerichtig zu dem apostolischen Denken über Christus weiterschreitet. Es ist nichts Positives in jenem, was

---

[1]) Vgl. dazu A. von Harnack, Das Alte Testament in den paulinischen Gemeinden (Sitz.-Ber. Preuß. Akad. zu Berlin 1928, phil.-hist. Kl.).

dieser nicht in Fülle besäße, und alles was negativ an jenem genannt werden kann, ist durch Christus zum Positiven gewandt. Und was ist dieses Negative? Nichts anderes als daß das Gesetz der eschatologischen Beziehung entbehrt. Es lebt noch in einer unreflektiert hingenommenen Einheit von religiöser Setzung und geschichtlicher Gegebenheit; darum bindet es allein den gegenwärtigen Augenblick der frommen Tat und füllt ihn niemals mit der Ewigkeit göttlicher Offenbarung, in der zugleich der Kreis alles Lebens und der Strom aller Geschichte vollendet ist. Dennoch kann keine Frömmigkeit ohne diesen tiefen Blick in eine Welt ewiger Gegenwärtigkeit bestehen; und auch das Judentum hat nicht ohne diese Welt „der Verheißungen" gelebt. Darum weist das Gesetz mit undeutlicher Gebärde auf eine im Dämmer verschwebende Zukunft, in der „Verheißungen" erfüllt sein werden, und jene Verheißungen auf die Pflicht des Tages, in der das Gesetz zu erfüllen ist. Aber beide sind nicht durch ihren Begriff, d. h. notwendig, sondern durch den Ablauf der Zeit, d. h. zufällig verbunden; beide fallen darum auseinander. Noch ist nicht erkannt, daß in religiösem Sinne dieses Harren auf die „Zukunft" nur möglich ist, wenn es zugleich in der Gnade der Gegenwart erfüllt ist. Damit öffnet sich auch die Einsicht in einen der tiefsten Unterschiede zwischen jüdischem und urchristlichem Glauben. Das jüdische Denken kennt nur den Zwang und Drang zu warten und sich zu sehnen, wie es schon in einem jesajanischen Wächterliede ausgesprochen ist [1]:

> Ein Ruf kommt aus Seir: Wächter, ist die Nacht schier hin?
> Der Wächter spricht: Noch ist es Nacht.
> Wenn ihr fragen wollt, kommt ein ander Mal wieder.

Das urchristliche Denken weiß, daß gerade die tiefste Sehnsucht nach dem Anbruch des Morgens den Morgen schon in sich trägt. So bleibt denn auch für Paulus dieses unlösliche Wechselverhältnis bestehen; in aller eschatologischen Hoffnung ist alle gegenwärtige Erfüllung gesetzt, und alle Erfüllung gebieret wieder die Hoffnung. Aber dieses Wechselverhältnis steht hier unter Gesichtspunkten, die das Gesetz darreicht. Um es einmal so zu formulieren, das Gesetz läßt dem Einzelnen nur das „Jagen nach Gerechtigkeit" [2]) und schließt ein „Haben der Gerechtigkeit" aus. Weil dieses in Christus gesetzt ist, so wird das Gesetz in dem vertrauten Doppelsinne des Wortes aufgehoben. Deshalb ist gerade für Paulus ein Ja und Nein des Gesetzes möglich und not-

---

1) Jes 21 11 f. 2) Röm 9 31.

wendig. Er hat es neu begründet, weil „Gerechtigkeit ohne das Gesetz offenbart wird". „Heben wir das Gesetz auf? Das sei ferne! Sondern wir begründen das Gesetz!"

6.

Eine neue Frage scheint an dieser Stelle aufzustehen. Kann denn das gläubige Denken des Paulus, das rein auf Gestalt und Werk Christi gerichtet ist, noch das Ziel einer Begründung des Gesetzes verfolgen? Ist nicht das Gesetz zu „Ende", und mit ihr die Geschichte und Welt an ihrem „Ende", da beides „in Christus" erfüllt ist? Ist aber Christus nur als „Ende des Gesetzes" und damit alles geschichtlichen und naturhaften Lebens möglich, dann scheint entweder der Versuch der Begründung des Gesetzes überhaupt oder diese Begründung „durch Christus" verfehlt. Es ist auch kein legitimer Ausweg aus dieser Schwierigkeit, sozusagen auf die greifbare Tatsache des Weiterlaufens der Geschichte hinzuweisen. Die Tatsache beweist hier nichts; denn die Frage geht darauf, wie sie auf Grund der religiösen Setzung des Glaubens möglich sei. Sie geht auf das religiöse Verständnis der Bedingungen, unter denen erst von einer Gegebenheit dieser Tatsache gesprochen werden kann.

Das Problem ist nicht auf den Kreis der Gesetzesgedanken und ihre Begründung beschränkt. Denn wurzelt der Glaube in dem Sachverhalt, der in Kreuzestod und Auferweckung seinen deutlichsten Ausdruck gefunden hat, ist mit seiner eschatologischen Bedeutung auch Sein oder Nichtsein des Glaubens gesetzt, weshalb vermag dann der gleiche Glaube noch von einem Kommen Christi zu reden? Also wäre das Ende und die Vollendung noch nicht da, welche den Begriff und die Tatsache der Auferweckung erst möglich machen, also wäre das Bestehen der Welt und das Leben der Menschen fernerhin vorausgesetzt? Und mit neuer Gewalt erhebt sich die Frage nach dem religiösen Sinn und Recht dieses Weiterlebens und Weitertreibens. Sie schließt das weitere geschichtliche Problem in sich, aus welchen Gründen Paulus mit dem gesamten Urchristentum die eschatologische Ankunft Christi in der Zeit seines Lebens und seiner Generation hat erwarten und fixieren können.

Die Antwort auf diese Fragen liegt nach allem Gesagten nicht mehr fern. Wenn die Tatsache der Auferweckung Christi nur unter eschatologischen Gesichtspunkten möglich ist, so bedeutet das nicht ein absolutes Ende alles Bestehenden. Sie ist selbst nur gläubigen Augen

in der Macht ihrer Leben weckenden Kraft schaubar; so setzt sie als ein unlösliches Korrelat ihrer eigenen Bestimmtheit, daß sie von gläubigen Augen geschaut werden könne oder geschaut werde. Gerade in der Gelöstheit von allem irdischen Dasein, durch die sie als religiöse Tatsache erst gültig und wirklich ist, fordert sie die Beziehung auf den Glauben und ist nur durch und mit dieser Beziehung. Sie fordert damit die Existenz der Menschen und ihrer Geschichte. In solchem nur scheinbar widerspruchsvollen Verhältnis bekunden sich wiederum prinzipielle Bedingungen, die den Begriff des Glaubens definieren. Der Glaube wüßte sich nicht als das Erleben einer göttlichen Offenbarung, wüßte er nicht damit die Ewigkeit Gottes als die einzige Heimat seines Lebens, fern allem unaufhaltsamen und unendlichen Laufe der Geschichte; und er wüßte sich nicht als dieses Erleben, an ein Ich gebunden, das in bestimmter Zeit und in bestimmtem Raum wirklich ist, wüßte er nicht damit zugleich von der religiösen Notwendigkeit des Daseins in dieser zeit- und raumbegrenzten Welt. Er ist also in strengem Sinne nur als die gläubige Einheit dieses Widerspruches möglich; ihn auflösen wollen, heißt seine Existenz vernichten, oder anders gesprochen, dieses Rätsel und damit seine Lösung ist das göttliche Wunder seiner Existenz. So gewiß aber Gott als der Sinn und die Möglichkeit alles Daseins gläubig erfahren wird, weil er der Grund und das Ziel „meines“ Daseins ist, so gewiß muß der Glaube mit seiner Existenz fordern, daß auch alles Dasein in ihm aufgehoben werde. Er weiß also immer durch seine eigene Existenz, die nichts anderes ist als das Prinzip alles göttlichen Wirkens und Wesens, von dem kommenden Wunder der Aufhebung aller Geschichte; er weiß darum, weil dieses Wunder in ihm selbst gesetzt ist. Nun heißt die Ewigkeit des Glaubens nichts anderes als gläubig erfüllte Präsenz, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wie in einem Nu sich gliedern und überschaubar werden. Ewigkeit ist selbst das Prinzip und die Möglichkeit solcher Gliederung; sie ist der gläubige Grund alles Flusses der Zeit. So steht sie vor allem Anfang und nach allem Ende; und der unendliche Fluß strömt wie im Kreise in sich selbst zurück und wird zu einem Moment ihrer eigenen Bestimmtheit. Darum spannt sich der Glaube dem Ende entgegen, das das Ende seines wie alles Lebens ist; und wendet sich zu dem Anfang zurück, das in seinem auch den Anfang alles Daseins umspannt, weil er über allem Anfang und Ende steht. Denn dieses Ende ist nicht ein in dämmernder Zukunft verschwebendes Ereignis, sondern eine religiöse Setzung, immer

und nirgends „da", wo der Glaube da ist; und in gleicher Weise ist auch jener Anfang nicht ein Geschehnis aus alten unnennbaren Tagen, sondern immer gegenwärtig, immer vergangen und immer zukünftig, weil ewige Tat Gottes.

Freilich scheint in solcher Bestimmung die konkrete Endgewißheit des Urchristentums und mit ihm die des Paulus zu verblassen; aber hier ist auch noch nicht von der Art die Rede, wie sich die grundsätzliche Bestimmtheit des Glaubens geschichtlich besondert, sondern aus welchen Motiven eine jede geschichtliche Besonderung dieses Gedankens, wie immer und wo immer sie vollzogen werde, möglich und bestimmt sei. Welche Gründe drängen dann das urchristliche Denken gerade zu der Erwartung eines dringlich nahen Kommens Christi? Sie sind unmittelbar in der Tatsache der Auferweckung zu greifen; denn eben diese Auferweckung hat dem urchristlichen Glauben gewiß gemacht, daß der Auferstandene das einzige Prinzip und die einzige Wirklichkeit göttlichen Wirkens sei. Nun fordert der Begriff des Glaubens die eschatologisch vollendende Tat Gottes; seine eigene Existenz ist daran geknüpft, in deren gottgesetzter Wirklichkeit das Dasein von Natur und Geschichte, von Mensch und Welt aufgehoben wird. So muß denn auch diese eine Gestalt für das Urchristentum Prinzip und Wirklichkeit des letzten „Gerichtes Gottes" werden, freilich nur um in ihm sich mit seinen Gläubigen zu verbinden: „Wisset ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden?" Es ist wieder ein Zeichen der Schärfe des paulinischen Denkens, daß er, wie es scheint, zuerst diesen Sachverhalt auch sprachlich ausgedrückt hat. Er spricht an keiner Stelle mehr von dem Gericht als „dem Tage Gottes", wie es im Alten Testament möglich und notwendig war, sondern allein von dem „Tage Christi" [1]). Wieder scheint hier die Anschauung vom Gesetz den Weg gewiesen zu haben. Denn das Gericht Gottes ist der „Tag Gottes", an dem das Gesetz in unverhüllter Majestät als das einzige Kriterium der gesamten Welt erscheint. Darum muß, wenn das Gesetz „in Christus" erfüllt ist, dieser sein Tag auch zum Tage Christi werden.

Aber noch ist in solcher Betrachtung nicht begründet, warum dieser Tag in unmittelbare, zeitliche Nähe gerückt sei. Nicht nur Paulus, sondern das gesamte Urchristentum lebt in dieser Gewißheit, daß in der kurzen Spanne des eigenen Lebens der Herr kommen werde; und

---

[1]) Vgl. auch meinen Kommentar zu Phil 1 6; dort weiteres.

dieser Gedanke ist nicht nebensächlich, sondern der Grund des eigenen Glaubens, da er mit der Auferstehung unlöslich verbunden ist. Wie soll aber von solcher Nähe zu sprechen möglich sein, wenn der Begriff dieses letzten Tages grundsätzlich jeder zeitlichen Fixierung widerstrebt? Kann und darf denn „das Kommen Christi" einen Ort im Flusse der Zeit haben? Wohl ringt sich in den mancherlei dunklen Aussagen, daß göttliche und widergöttliche Zeichen diesen Tag vorbereiten, die Erkenntnis los, daß hier nicht von einer Stelle in der Zeit, sondern von der Ordnung der Zeit allein zu sprechen möglich sei. Aber sie ist an keiner Stelle zum Durchbruch gekommen; ja für Paulus gerade ist es eines der Fundamente seines Glaubens und Wirkens, wie später noch genauer zu zeigen sein wird, daß sein zeitlich bestimmtes Werk von dem offenbaren Triumph Christi über alle Welt, dem es dient, gekrönt werde. Was die zeitliche Bindung des eschatologischen Tages im Urchristentum ermöglicht hat, ist unschwer zu erkennen. Denn sie entspricht aufs genaueste der geschichtlichen konkreten Bindung der Auferweckung an „dem dritten Tage"; und in beiden spiegelt sich nur die Einseitigkeit, mit der die metaphysische Bestimmtheit des Glaubens als seine einzige und im dogmatischen Sinne absolute Möglichkeit ergriffen worden ist. Denn was bedeutet sie dem Glauben, der diesem Tage inbrünstig entgegenharrt? Er erst schafft ihm die Gewißheit seines völligen Heiles oder Unheiles; so ist dieser Glaube als Erfahrung eines einzelnen Ich noch nicht diese Gewißheit in sich. Mag er auch um die göttliche Tatsache einer Erfüllung in Christo wissen, — dieses Wissen trägt nicht in sich die Macht, auch alle Grenzen, die diesem Ich in Zeit und Raum gezogen, zu dem einzigen und notwendigen Bezirk zu verwandeln, in dem diese göttliche Erfüllung ihre letzte Heimat hat. Weil alle Erfüllung, die dem Glauben bestimmt ist, nur in grundsätzlicher Ferne von allem geschichtlichen Leben und Dasein gefunden wird, weil sie rein und ausschließlich metaphysisch bestimmt ist, wird Geschichte nicht zu dem heiligen Raum göttlicher Taten, in dem der Glaube zu leben vermag in demselben Maße, wie er aus ihm entrückt ist. So ist der Glaube des einzelnen Ichs seiner geschichtlichen Bestimmtheit fremd und fern, eine göttliche Macht, die ihn zu dem stummen Schauplatz ihrer eigenen Taten erkoren hat. Es ist dieses gleichsam unterdrückte geschichtliche Moment an dem Begriffe gläubigen Handelns, das in jener geschichtlichen Bindung der Parusie Christi wie mit neuer und ursprünglicher Gewalt durchbricht. Durch sie wird auch die Geschichte

selbst neu geheiligt, die dem Glauben bis dahin nur der dunkle Bezirk seiner göttlichen Existenz ist. Und es ist der ursprüngliche Tiefsinn dieser Gedanken, daß die Gläubigen den Anbruch dieses Tages in der kurzen Spanne der eigenen Generation erwarten. Diese Nähe wird notwendig, wenn die metaphysische Erfüllung in Christo rein gesetzt sein soll; sie ist nur ein Zeichen jenes grundsätzlichen Verhältnisses, nach der die metaphysische Gewirktheit des Glaubens gerade in ihrer grundsätzlichen Distanz von Zeit und Raum nur als ein Wirken dieses Ichs bestimmt werden kann. Man könnte einwenden, daß diese Parusie Christi gerade das Ende aller Geschichte und Welt bedeute; wie soll sie dann die Geschichte neu heiligen? Aber man würde auch den Begriff eines „Endes der Geschichte" dogmatisch und absolut setzen und ihn der Besonderheit seiner religiösen Gegenständlichkeit entkleiden. Wie es nur einen gläubigen Begriff solchen „Endes" geben kann, der an der Ordnung der geschichtlichen Zeit sich entfaltet, so ist mit dem Sachverhalt dieser gläubigen Setzung auch der gesamte Sachverhalt empirischer Gegebenheit gesetzt. Es kann freilich auch nicht verborgen bleiben, daß das Urchristentum in ähnlich dogmatischer Weise an ein Ende aller Dinge und aller Zeit geglaubt hat; aber gerade Paulus spricht auch immer von einer Zeit, in der wir immer „mit dem Herrn sein werden" und „Gott alles in allem ist"[1]. Er hebt den Begriff dieses Endes damit wieder auf, den er gerade fixiert hat, und er muß es tun eben aus der Freiheit heraus, in der der Glaube allem geschichtlichen Wesen ferngerückt ist. So entsprechen sich in seinem Denken, tiefsinnig und beziehungsreich, die geschehene „Tatsache" der Auferweckung und die dereinst geschehende Parusie Christi. Jene bekundet die grundsätzlich geforderte Ferne gläubiger Setzung von allem Empirischen, diese ihre ebenso grundsätzliche Nähe zu allem zeitlichen und räumlichen Leben und Geschehen.

Die Folgerungen, die aus diesem Zusammenhang für den urchristlichen Begriff des Glaubens sich ergeben, werden später zu ziehen sein. An dieser Stelle ist das eine deutlich, daß gerade die Vollendung des gottgesetzten Geschehens, das in der Auferweckung Christi sichtbar wird, das „Weiterleben" in der Geschichte fordert und möglich macht. Es begreift sich nun auch, weshalb Paulus mit dem gesamten Urchristentum die eschatologische Sehnsucht nach dem Kommen des

---

[1]) 1 Thess 4 17 1 Kor 15 29.

Herrn glühend teilt. Er lebt gleich diesem von der metaphysischen Bestimmtheit alles religiösen Lebens und Glaubens, die die Auferweckung offenbar gemacht hat, und muß deshalb die Heiligung unmittelbar ersehnen, welche die Parusie aller geschichtlichen Gegenwärtigkeit des Glaubens schenkt. Er ist ein Fremdling in dieser Welt, um seine Heimat in der Welt Gottes zu finden, die nichts anderes als die Bestimmtheit dieser Welt ist, unter der „Vollendung" des Glaubens gesehen. Paulus hat vielleicht schärfer die Folgerungen gesehen, die aus dieser eschatologischen Sehnsucht heraus den Gegenwartscharakter des gläubigen Daseins tragen; aber er steht hier auf dem gleichen Boden wie seine urchristliche Umwelt.

So ist denn auch die Frage nicht mehr möglich, ob die Macht des „in Christus" Offenbarten noch die Forderung zulasse, das Gesetz neu zu „begründen". Diese Forderung steht nicht im Widerspruch zu dem „Ende", das jene Offenbarung für das Gesetz bedeutet, sondern drückt nur aus, daß in dem selben Sinne von einem Weiterleben und Weiterbestehen des Gesetzes und der Geschichte zu reden ist, in dem Christus das „Ende des Gesetzes" und Ziel aller Geschichte heißt. Um es paradox, aber dem Sachverhalt genau entsprechend zu sagen: Das Gesetz muß begründet werden, weil es aufgehoben werden muß; es ist begründet, indem es aufgehoben ist. Was es früher war, war es nur wie „in einem Spiegel rätselvoll" [1]); jetzt ist es sicher und bestimmt geworden. Damit ist dann auch gesagt, daß Geltung und Bedeutung des Gesetzes durch die Tatsache seiner „Begründung" und Aufhebung in Christus nicht unverwandelt bleiben kann. Es bleibt wohl göttliche Offenbarung, die es immer war, aber es bleibt sie nur, weil sie in Christus erfüllt ist. Es enthält also nichts anderes als das, was dem Glauben Christus geworden ist. So folgt zunächst aus der Tatsache der Neubegründung die Notwendigkeit seiner allegorischen Interpretation, die die grundsätzlich geforderte und allezeit geübte Weise des Verständnisses ist, in der der Glaube an geschichtlich gegebenen Tatbeständen sich erfährt. Denn diese Allegorese bezeugt nur, daß das Alte, das nun vergangen ist, ein e w i g Gestriges war und in dieser seiner Ewigkeit das Neue des Heutigen und Morgigen bestimmt und erfüllt. Sie fordert damit auch, daß jenes Gestrige nur in der Unwandelbarkeit seines gläubigen Gesetztseins, in der das „Jetzige" gilt [2]), erfaßt werde, nicht in dem vielfältigen Wandel seiner

---

[1]) 1 Kor 13 12. [2]) Vgl. zu diesem „Jetzt" meinen Kommentar zu Phil 1 5.

geschichtlichen Bestimmungen. Sie bestätigt damit endlich, daß in den beiden Anschauungen vom Gesetz wie von Christus der Gedanke der metaphysischen Bestimmtheit des Glaubens vorwaltet, der ahnungsreich schon in aller Seltsamkeit der rabbinischen Allegorese lebt. Wenn Paulus unbekümmerter um den geschichtlichen Sinn alttestamentlicher Worte interpretiert, in rabbinischer Haggada aber stärker der Hauch des geschichtlich Gewesenen lebendig bleibt, so drückt sich darin nur die veränderte Art gläubiger Setzung aus. Sie ist im Pharisäismus noch undeutlich an die geschichtlichen Bedingungen des Volkes und seiner Tradition geknüpft; sie ist bei Paulus von aller Geschichtlichkeit befreit und lebt in der Reinheit metaphysischer Bestimmungen. So enthüllt sich zugleich auch der Sinn und die Art geschichtlicher Kontinuität, von der Paulus getragen wird, wie er sie selbst trägt; es ist das Ringen eben um die metaphysische Bestimmtheit des Glaubens.

Eine weitere Folgerung liegt unmittelbar in diesem Gedankengang. Wenn das Gesetz nur dort begründet ist, wo es auch erfüllt ist, so muß die göttliche Macht seiner Offenbarung zugleich in einer „gesetzesfreien“ Form gegeben sein; und diese Form kann nur Christus heißen, der einzig das Gesetz erfüllt hat. Indes erhebt sich hier eine Schwierigkeit: Die Tatsache der Auferstehung hat Christus grundsätzlich der Sphäre des geschichtlichen Lebens entrückt. Was er der Gemeinde der Gläubigen ist, das ist er als der von allen geschichtlichen Bedingungen schlechthin Befreite. Dennoch scheint es notwendig, gerade von ihm als der einzigen Macht der Geschichte zu sprechen. Ist er aber diese Macht, so ist er auch wieder an das Gesetz gebunden, und es scheint unmöglich, von „Gesetzesfreiheit“ zu sprechen. Paulus bekennt aber ausdrücklich: „Ihr seid nicht unter dem Gesetz“; „ihr seid dem Gesetz gestorben“ [1]. Diese Schwierigkeit ist, grundsätzlich gesehen, freilich nur scheinbar; denn gerade in der Entrückung, welche die Auferweckung bedeutet, liegt die Gewißheit und Wahrheit eines „Wiederkommens“, gerade in jener Ferne auch die Sicherheit der Nähe zu dem Treiben von Welt und Menschen, das den Gläubigen noch umfängt. Aber es gilt geschichtlich, daß dem Urchristentum zunächst nur eine nahe Zukunft und eine nähere Vergangenheit, beide in dem göttlichen Augenblick eines „Jetzt“ zusammengefaßt, von dem Lichte des eschatologischen Tages getroffen ist. Wohl vergeht

---

[1]) Röm 6 14 7 4.

die Nacht und naht der Tag, aber noch ist es Nacht. So ist denn auch die Gegenwart des gläubigen Lebens nur von „dem Leuchter des Wortes" erhellt, dessen Schein das Dunkel eines „verkehrten und verwirrten Geschlechtes" nur dunkler macht. Die Ferne von Christus ist, sie ist gerade in aller Fülle da, die der Glaube der Gemeinde wie dem Einzelnen schenkt; sie ist damit das letzte Rätsel, das einer göttlichen Lösung noch bedarf. Und diese Lösung ist erst dann sichtbar und dem Gläubigen völlig zu eigen, wenn die Parusie des Herrn alle Bindungen an Zeit und Raum, alle Bedingungen von Geschichte und Welt aufgehoben hat. Diese häufig in paulinischen Briefen bezeugte Betrachtung enthüllt nur den letzten sachlichen Grund, auf dem aller urchristliche Glaube ruht. Daß Gott in einem metaphysischen Geschehen den dunklen Abgrund zwischen sich und der Welt geschlossen hat, hat noch nicht das Leben und Wirken in Geschichte und Welt unmittelbar geheiligt; beide bleiben der dunkle Raum, in dem nichts aus eigener Macht zu Gott und Christus sich regt, über dem nur wie ein fernes Zeichen das Licht des anbrechenden Tages sich im ersten Morgenschimmer erhebt.

Ist aber Christus jetzt noch dem Einzelnen wie der Welt fern, so wären also beide für diese kurze Spanne noch dem Gesetz untergeben? Ein Ja auf diese Frage ist notwendig, weil das Gesetz „begründet" ist; aber ebenso auch ein Nein, weil es durch Christus voll-endet ist. Mit anderen Worten: Es wird eine neue Vermittlung gefordert, die mit unmittelbarerer Macht gerade die dunkle Pause zwischen der vergangenen Auferweckung und der kommenden Parusie erfüllt. Sie kann nur „durch Christus" bestehen und ist doch nicht er selbst, der „in Gott verborgen ist" [1]; sie steht in einer seltsamen Mitte zwischen Christus und der Welt, auf jenen gegründet und auf ihn gerichtet, der Welt entrückt und doch noch von ihr umfangen. In dieser Mitte treffen die gegensätzlichen und gerade in ihrer Gegensätzlichkeit schon überwundenen Mächte gleichsam näher und unmittelbarer aufeinander.

Eine Fülle von Namen hat Paulus für diese göttlichen Mächte wie Evangelium und Wort, Geist und Kraft, Gemeinde und Glaube. Was sie zur Einheit verbindet, ist dieses, daß sie alle Ausdruck des Gedankens göttlicher Setzung sind; was sie unterscheidet, ist die größere oder geringere Stärke, mit der diese religiöse Gesetztheit als geschichtliche Gegebenheit erfahren wird. In der Doppelheit ihrer Be-

---

[1]) Kol 3 3.

ziehungen treten sie alle zu dem einen Begriff des Gesetzes in ein eigentümliches Verhältnis. Wie das Gesetz, sind sie nur durch Christus möglich; so stehen sie alle mit ihm gleichsam auf derselben Ebene und tragen die gleichen Funktionen. In dem Gesetz ist die Norm alles „Guten und Schönen“ [1]; so ist auch das Evangelium oder der Geist die Norm alles sittlichen Wirkens [2], und zwischen beiden, dem jüdisch Ueberkommenen und dem urchristlich Gewonnenen, ist kein Unterschied. Aber das Gesetz ist auch in Christus „zu Ende“; so sind auch alle „neuen“ Mächte in dem gleichen Gegensatz zu dem „Alten“. Das Gesetz hat nicht die Macht, „Leben zu wirken“, der „Geist macht lebendig“ [3]. Das Gesetz schenkt nicht Gerechtigkeit und wirkt nicht Heil; das Evangelium ist die Offenbarung der Gerechtigkeit und eine „Kraft Gottes zum Heil“ [4]. Solche Gegensätze ließen sich leicht mehren; und aus ihnen klingt am stärksten der Jubel des Apostels heraus, der der Apostel der Gesetzesfreiheit ist. Aber auch von ihnen gilt, daß sie nur deshalb bestehen, weil sie durch die Einheit eines Prinzipes verbunden sind. Es heißt Christus. Deshalb kann von Geist und Glaube, Wort und Evangelium nur geredet werden, weil durch sie auch vom Gesetz geredet wird; deshalb aber auch vom Gesetz nur, weil mit ihm jene anderen Mächte gegeben sind. Das Gesetz heißt darum „geistlich“, Gesetz und Propheten bezeugen die Gerechtigkeit, die ohne das Gesetz durch den Glauben offenbart ist [5]. Darum ist in Geist und Glauben das Gesetz begründet.

Mit dem Gesetz sind unlöslich die Begriffe der Gemeinschaft und des Werkes verbunden; sind auch sie in ihren paulinischen Entsprechungen gesetzt? Bei dem Begriff der Gemeinde ist das offenbar; denn gläubig sein heißt im urchristlichen und paulinischen Sinne nichts anderes als der vom Geist durchwirkten Gemeinschaft zugehören. Und diese Gemeinschaft ist von dem gleichen Sinn getragen, den die Gemeinschaft des Gesetzes bisher getragen hat. Sie heißt darum Israel und Beschneidung, Abrahams Same und Saras Kinder [6]. Aber sie ist zugleich das Israel nach dem Geist, nicht nach dem Fleisch“, die „Beschneidung“, nicht „die Zerschneidung“ [7]. Die Bindung an die Geschichte eines Volkes hat aufgehört, wenn auch noch nicht jede Bindung an Natur und Geschichte. Auch der Begriff des Werkes muß auf diesem neuen Grunde weiterleben. Oft genug hat

---

[1]) Von beidem spricht Paulus in Röm 7.
[2]) Phil 1 27 Gal 5 25.
[3]) 2 Kor 3 6.
[4]) Röm 1 16 f.
[5]) Röm 7 14 3 21.
[6]) Phil 3 3 Röm 4 12 ff. Gal 4 23 ff.
[7]) 1 Kor 10 18 Phil 3 2 f.

Paulus von ihm gesprochen, und alle paränetischen Teile seiner Briefe sind letztlich Mahnungen zum Werk. Darum kann er auch gelegentlich von dem „Werk des Glaubens“ sprechen und die Gläubigen, vielleicht auch nur die Missionare „Werkleute Gottes“ nennen [1]). Aber es sind Werke des Glaubens, nicht Werke des Gesetzes; sie sind nicht vom Gesetz gefordert und vom Ich gewirkt, sondern „Früchte des Geistes“, wie das tiefe und schöne Bild lautet [2]). Sie sind deshalb selbst nichts anderes als Glaube.

An das Gesetz sind endlich wie dunkler Schatten Sünde und Tod gebunden. Kann auch von ihnen gesagt werden, daß sie zugleich bewahrt und vernichtet sind? „Sünde“ ist durch Christus getilgt, der Tod verschlungen in seinen Sieg; Gläubige sind immer auch die Heiligen. Hier scheint nur Vernichtung der mit dem Gesetz verbundenen Mächte gesetzt, und dennoch begegnet immer wieder die Warnung vor der Sünde und bleibt die Klage: „Wer wird mich erretten von dem Leibe dieses Todes“ [3])?

Mit alledem stehen aber schon die Beziehungen zur Diskussion, in denen gläubige und geschichtliche „Wirk“lichkeit wie auf engerem Raume verbunden sind. Es wird notwendig, sie genauer zu analysieren. Wir tun es, indem wir zunächst den am meisten umstrittenen und alles umfassenden Begriff des Glaubens erörtern; in seiner Analyse müssen, wenn die bisherigen Betrachtungen begründet sind, die entwickelten Motive auf eigentümliche Weise sich wiederholen und wandeln.

7.

Ein merkwürdiger Sprachgebrauch kennzeichnet die paulinischen Gedanken über den Glauben. Ungleich häufiger ist das Nomen Glaube als das Verbum glauben [4]). In der nominalen Verwendung findet sich verhältnismäßig selten die Verbindung mit persönlichen Fürwörtern, niemals mit „mein“ oder mit „unser“, häufiger mit „euer“ [5]). Am zahlreichsten ist der absolute Gebrauch des Nomens oder die Ver-

---

[1]) 1 Thess 1 3 1 Kor 3 9: Vgl. auch meinen Kommentar zu Phil 3 2.

[2]) Gal 5 22. [3]) Röm 7 24.

[4]) Das Nomen *πίστις* findet sich in allen Paulusbriefen (außer Eph. Past.) etwa 96mal, das Verbum *πιστεύειν* etwa 40mal. Charakteristisch ist etwa der Gal, der das Substantiv 15mal, das Verbum 2mal zeigt. Vgl. Konkordanz.

[5]) *πίστις ὑμῶν* steht 15mal, davon 8mal in den beiden Thess. *πίστις αὐτοῦ* steht nur von Abraham Röm 4 5.

bindung mit dem Namen Christus in einem Genetiv oder genetivartigen Wendung. Auf der anderen Seite begegnet niemals ein Ausdruck „ich glaube", der dem Lutherschen Bekenntnis entspräche; kaum einmal heißt die Wandlung des Pharisäers zum Apostel ein „Gläubig-werden" [1]). Selten ist sogar das Wort „wir glauben" oder „ihr glaubt", etwas häufiger schon der Hinweis auf Abraham, der „glaubte", und am häufigsten die fast technisch ein Nomen vertretende Wendung „die Glaubenden" [2]). Schon aus solcher knappen und äußerlichen Uebersicht gewinnt man den Eindruck, daß das Wort weniger die Fülle des Erlebens bezeichnet, aus der der Mund überfließt, weil das Herz ihrer übervoll ist, sondern stärker einen gegenständlichen Sachverhalt, auf den das gläubige Ich sich richtet und in dem es sich gründet, daß es ein Prinzip des gläubigen Erlebens, nicht so sehr die monadisch erfüllte Tat dieses Erlebens meint. Eine nähere Betrachtung macht diesen Eindruck alsbald gewiß.

„Aus Glauben wird der Mensch gerecht" [3])! Dieser Satz steht in einem auch sprachlich genauen Gegensatz zu dem andern, früher erörterten, daß „Gerechtigkeit aus dem Gesetz" unmöglich sei. Der Glaube ist also — was das Gesetz nicht sein kann — Quelle und Ursprung, aus der alle Gerechtigkeit fließt, ihr einziger göttlicher Spender. Er ist das Prinzip frommen und heiligen Lebens und besteht in einer göttlichen Gültigkeit, die es gestattet, von der Einmaligkeit und Einzigkeit seiner geschichtlichen Träger abzusehen; er gewinnt in solcher Gegenständlichkeit eine Lebendigkeit und Mächtigkeit, durch die er zu dem einzigen Befreier des Menschen wird, zu dem göttlichen Herrn, der aus transzendenten Bezirken in der Geschichte sein göttliches Werk treibt. Mit anderen Worten: Der Begriff des Glaubens ist hier zunächst in seiner reinen metaphysischen Bestimmtheit und Gegenständlichkeit gefaßt. Daher kann es heißen, daß „der Glaube kam", oder noch deutlicher, daß er „offenbart wurde" [4]).

---

[1]) Es ist vielleicht Röm 13 11 2 Kor 4 13 angedeutet. Außerdem steht *πιστεύομεν* oder *ἐπιστεύσαμεν* noch Röm 6 8 Gal 2 16 und 1 Thess 4 14. Bezeichnend ist, daß in dem Zitat aus Ps 116 10 das *ἐπίστευσα* alsbald durch ein *πιστεύομεν* wieder aufgenommen wird (2 Kor 4 13).

[2]) „Du glaubst" Röm 10 9; „er glaubt" (nur von Abraham) Röm 4 3 17 18 Gal 3 6; „ihr glaubt" 1 Kor 3 5 15 2 11; „sie glauben" Röm 10 14; die Glaubenden 13mal, der Infinitiv Röm 15 13 Phil 1 29; einmal auch *πιστεύεται* Röm 10 10. In Röm 14 2 1 Kor 13 7 hat *πιστεύειν* keinen unmittelbar religiösen Sinn.

[3]) Vgl. Röm 3 28 30 5 1 Gal 2 16 3 8 24; vgl. auch Röm 3 22 4 11 13 9 30 10 6 Gal 5 5 Phil 3 9.

[4]) Gal 3 25 23.

Glaube ist also „Offenbarung“ wie das Gesetz Offenbarung ist; und wenn es einst für den Pharisäer hieß: „Aus dem Gesetz“, so heißt es jetzt für den Apostel: „Aus Glauben.“

Es ist notwendig, diese Bestimmung scharf zu erfassen; was nur als Tat und Gesinnung des Herzens, als gläubiges Handeln möglich erscheint, wird hier gleichsam zu einer objektiv gültigen und transzendenten Macht erhoben. Solche Redeweise entspricht wohl der Bildhaftigkeit orientalischen Denkens; sie ist denn auch im Judentum oft bezeugt. Aber gerade dann erhebt sich die Frage, auf welchen sachlichen Bedingungen solche Transfiguration ruht. Sie ist, theoretisch betrachtet, nichts anderes als eine eigentümliche und durch den Begriff des Glaubens geforderte Art religiöser Abstraktion. Glaube bedeutet für den Einzelnen gerade als menschliche Tat und Gesinnung dennoch den Gegensatz zu allem „Nur“-Menschlichen; er steht außerhalb des wechselvollen Spieles von Geschichte und Leben in zeitloser Unerschütterlichkeit und Geschlossenheit. Und er ist es nicht bei diesem oder jenem Einzelnen allein, sondern grundsätzlich in allen und für alle; denn er ist in der „Jenseitigkeit“ seines eigenen Lebens nur der Sinn und die Tatsache aller religiösen Gemeinschaft. Er ist darum die Möglichkeit aller Gemeinsamkeit, durch welche Gläubige in Zeit und Raum verbunden sind und ist zugleich ihre einzige und selbstgenugsame Wirklichkeit, auf welche sie als auf eine Macht religiöser Ferne gerichtet bleibt. In solcher religiös-notwendigen Objektivation wird der Einzelne zum Substrat, an dem das gemeinsame Wesen des Glaubens sichtbar wird. Glaube ist also, aristotelisch gesprochen, die forma substantialis, die den Stoff prägt. Wie der Stoff ein anderer ist als die Form und dennoch ihre einzige Wirklichkeit, so ist der Gläubige immer ein anderes als der Glaube und doch seine einzige Wirklichkeit.

So ist es denn auch folgerichtig, daß Paulus mit dem Worte „Glauben“ nicht nur das religiös-metaphysische Prinzip meint, durch das jede Tat und alles Dasein des Frommen möglich und wirklich wird, sondern auch den Akt des geschichtlich und naturhaft bestimmten Ichs, der dieses sein Handeln als ein Handeln „des Glaubens“ erfährt. Der Unterschied ist scharf zu fassen. Im ersten Sinn ist der Glaube eine und dieselbe Macht, die in allen und über allen wirkt, in dem zweiten eine an dieses Ich in all seiner Einzigkeit gebundene Tatsache. Dort ist der Gläubige der reine Schauplatz, auf dem die Macht des Glaubens sich und ihn erfüllt; darum bleibt ihm immer eine Distanz

zwischen seinem Dasein und jener göttlichen Erfüllung. Man könnte scharf sagen: nicht ich glaube, sondern es glaubt in mir. Paulus hat diese Distanz scharf und fein bezeichnet: wo er das metaphysische Prinzip des Glaubens meint, nennt er es „Christus-Glaube" [1]); die menschliche gläubige Tat aber heißt ihm „glauben an Christus" oder noch genauer: „auf Christus hin" [2]). Dort ist der Christusglaube der letzte göttliche Grund und Gehalt des Glaubens; hier ist im „Glauben an Christus" dieser das bleibende Ziel, zu dem der Gläubige wandert, dem er fern und nahe zugleich ist.

In solchen Unterschieden gibt sich dann auch die Einheit beider Seiten zu erkennen. Beides heißt eben Glauben; beides ist also in der Einheit eines Prinzips zusammengefaßt. Das ist nicht zufällig; denn es gehört zu dem Begriff des Glaubens, daß sein gegenständliches Prinzip auch seine ich-erfüllte Tat sei. Alles gläubige Handeln ist Erleben eines zeit- und raumgebundenen Ichs; aber gläubig ist es auch nur dann, wenn es auf Gott bezogen, d. h. als ein Handeln Gottes an ihm erfahren ist. Ist es als Handeln zeitlich und geschichtlich bestimmt, so nimmt es als ein Gehandelt-werden durch Gott an seiner Ewigkeit teil. Oder anders gesprochen: So gewiß der Glaube als metaphysisches Prinzip keines Handelns bedarf, so gewiß ist dieses Nichtbedürfen Tat des gläubigen Ichs. Erst in dieser unlöslichen Doppelseitigkeit der Beziehungen erfüllt und bestimmt sich der Begriff des Glaubens; und wo immer von ihm die Rede ist, da sind beide Momente explizit oder implizit gesetzt.

In diesen Zusammenhängen ist die geschichtliche Besonderheit des paulinischen Glaubensbegriffes begründet und der seltsame Gebrauch des Wortes sinnvoll. Alle Inbrunst, mit der Paulus den Begriff des Glaubens erfüllt, ist sachlich begründet; sie meint die unantastbare Geltung und Wirklichkeit, in der der Glaube als metaphysisches Prinzip über allen Regungen frommer Herzen wohnt, weil er sie erst möglich macht. Darum kann es heißen, daß „Gerechtigkeit Gottes offenbart wird durch Glauben Jesu Christi", und wie ein Nachtrag hinzukommen: „an alle die glauben" [3]). Darum wird vor allem das Nomen „der Glaube" verwandt und steht es so häufig absolut, d. h. in strengem Sinne abgelöst von seinen geschichtlichen Trägern. Darum begegnet verhältnismäßig selten die Wendung „wir glauben" oder „ihr glaubt" und niemals die Formel „ich glaube", in der das

---

[1]) Röm 3 22—26 Gal 2 16 3 22 Phil 3 9.

[2]) Röm 10 14 Gal 2 16 Phil 1 29, auch Kol 2 5.

[3]) Röm 3 22.

Moment der alle umschließenden Gemeinsamkeit des Glaubensprinzipes wie verhüllt ist.

Die weitreichenden Folgerungen zu ziehen, die in diesem Sachverhalt angelegt sind, ist hier noch nicht möglich; wohl aber enthüllt sich jetzt eine überraschende geschichtliche Parallelität. Denn wie das Werk zum Gesetz sich verhält, so das Gläubigsein zum „Glauben". Gehören dem Pharisäer Werk und Gesetz unlöslich zusammen, daß alles Werk Wirkung und Erfüllung des Gesetzes ist, so dem Apostel Gläubigsein und „Glaube", so daß das gläubige Leben des Einzelnen „aus dem Glauben" gewirkt und erfüllt ist. So tritt der Begriff des Glaubens in einen doppelten Gegensatz: als geschichtliche „Erfahrung" des Gläubigen tritt er dem Werk, als metaphysische Tatsache und religiöses Prinzip dem Gesetz gegenüber. Wie das Gesetz immer das Werk fordert und das Werk im Gesetz sich gründet, so fordert der Glaube das Gläubigsein und begründet sich dieses in jenem. So besteht eine unlösliche Korrelation zwischen den doppelten Gliedern des Gesetzes: Dort „aus dem Gesetz zum Werk", hier, um es unmittelbar mit paulinischen Worten zu sagen, „aus Glauben zum Glauben" [1].

So ergeben sich auch einige wichtige geschichtliche Schlüsse. Drängt der Pharisäer Saulus auf die reine metaphysische Bestimmung des Gesetzesgedankens, so gründet sich der Apostel rein und freudig in der metaphysischen Bestimmtheit des Glaubens; will jener den Gedanken der Offenbarung klar erfassen, so ist er ihm hier lauter gegeben. Glaube ist Offenbarung; dies ist der erste und letzte Satz. Läßt aber den Pharisäer in allem Drängen und Suchen eine religiöse Metaphysik zweier Welten und Mächte scheitern, so muß sie dem Apostel als göttliche Lösung erscheinen. In der Tat, von der Transzendenz des Glaubensgedankens sprechen, auf die der Gläubige gerichtet ist, heißt nichts anderes als von jener Metaphysik sprechen. Aber noch ein weiteres zeigt sich hier: In der Beziehung von Gesetz und Werk war der Begriff des Werkes nur in seiner Normgebundenheit, nicht in seiner grundsätzlichen Freiheit gesehen worden. So fehlte denn dort auch eine Bewußtheit über das Problem des Ich, und seine sachlichen Motive waren dem Inbegriff der jüdischen Gemeinschaft eingefügt. Man darf daher vermuten, daß hier, wo der Begriff des Glaubens zunächst in seiner Gottgesetztheit erfaßt wird, auch die Ursprünglichkeit gläubigen Handelns zurücktritt und seine Motive

[1]) Röm 1 17.

in dem Gedanken der Gemeinschaft erscheinen. Dafür ist ein Zeichen, daß Paulus niemals den ganzen beseligenden Gehalt seines Lebens und Wirkens in die Worte faßt: „Ich glaube."

Aber angesichts dieser genauen Parallelität zwischen Gesetz und Glaube, Werk und Glaube entsteht die Frage, woher dieser gegenständlich gefaßte Glaubensgedanke die Macht gewinne, „Offenbarung" zu sein und „Gläubigsein" zu begründen. Das Gesetz ist letztlich von Gott gegeben; es enthält seinen „Willen" [1]). Ist das gleiche bei dem Glauben der Fall? Paulus spricht in diesem Zusammenhange niemals von dem Glauben Gottes, sondern allein von dem Glauben Christi. Aus seiner Gestalt und seinem Werk fließt also die metaphysische Qualität, die den Glauben „gerecht zu machen" befähigt. Es gilt diesen Gedanken klar und streng zu fassen. Hier ist in keiner Weise von geschichtlichem Wirken und Leben Jesu die Rede; denn wie könnte geschichtliches Leben metaphysisches Sein begründen? Hier ist es deshalb auch grundsätzlich ausgeschlossen, daß überhaupt ein geschichtliches Moment Gestalt und Werk Christi bestimme. Soll beides den Glauben als metaphysisches Prinzip begründen, so ist Christus selbst die von allem Dasein und Wirken in der Welt unverworrene Darstellung des letzten religiösen Prinzips überhaupt. So scheint denn folgen zu müssen, daß Christusglaube nur dann Grund gläubig urchristlichen Lebens ist, wenn Gott Christus ist und Christus Gott.

Man wird sich gegen solche Folgerungen sträuben und wird es mit Recht tun; denn zahllose Zeugnisse der paulinischen Briefe lehren die tiefe Differenz, die der Apostel zwischen Gott und Christus gesetzt sieht [2]). Glaube kommt wohl durch Christus; aber Gott ist sein letzter und allein gültiger Spender und Christus sein ewiger und geschichtlicher Mittler. Es ist auch unmöglich, das geschichtliche Moment aus der Christusgestalt des Paulus zu streichen. Wohl ist er gleichsam von Anfang an „Gottes Sohn", aber er wird auch durch Leiden, Tod und Auferstehung zum „Gottes-Sohne in Kraft" [3]). Dann scheint aber auch der Begriff „Christusglaube" problematisch zu werden. Christus ist weder des Glaubens Spender noch sein Träger; und er muß doch beides sein, soll anders der Glaube „gerecht machen". Die wider-

---

[1]) Röm 2 17.

[2]) Symptomatisch ist, daß ein Dankgebet sich niemals an Christus, sondern „durch Christus" an Gott richtet; Röm 1 8 und vgl. meine Kommentare zu Apok 4 9 und Phil 1 3.

[3]) Röm 1 4.

spruchsvolle Doppelheit solcher Beziehungen weist auf jene eigentümliche Doppelheit hin, in der die Gültigkeit dieser Gestalt steht. Christus muß als einziger Spender alles Göttlichen im Leben des Einzelnen wie im Laufe der Geschichte und zugleich als sein geschichtlicher Träger begriffen werden. Beides ist notwendig um seiner reinen eschatologischen Wirklichkeit willen, in der das Gesetz ewig und einmalig erfüllt ist.

Nun klärt sich die seltsame Wendung „Christusglaube". Es ist nicht nur der Glaube, den Christus *hat*, auch nicht nur der, den er *gibt*, sondern vor allem der Glaube, der er selber *ist*. Denn da dieser Glaube Grund alles gläubigen Lebens in der Geschichte ist, so kann er auf kein Vorbild oder Abbild verweisen; was er ist, ist er allein als metaphysisches Prinzip. Er ist also im gleichen Sinne Offenbarung, wie Christus es ist; und beide, Glaube und Christus, sind gleicherweise von Gott „geschenkt" [1]. So steht denn auch bisweilen die Formel „durch Glauben" wechselnd mit der anderen „durch Christus" [2]. Aber häufiger hat Paulus zwischen beiden einen feinen Unterschied gesetzt. Denn wo die Formel „durch Christus" begegnet, da richtet sie sich zumeist auf jene offenbarende Tat Gottes „in Christus", die in der Vergangenheit geschah und in eschatologischer Zukunft geschehen wird [3]. Sie umspannt die gläubige Gegenwart nur, wo sie das Wirken des Apostels begründet [4]. So bleibt sie gleichsam unabhängig von dem immer tätigen Sich-regen und Bewegen, in dem die gläubige Erfahrung lebendig ist. Was dieser Grund ihres Daseins und Ziel ihres Handelns ist, das geschieht „durch Glaube". „Durch Glaube wandeln wir!" [5] So steht denn die Wendung „durch Glaube" vergleichsweise dem Leben des Gläubigen in der Zeit näher als die andere „durch Christus". Der Grund solcher Unterscheidung ist durchsichtig genug. Denn Christus ist durch die „Auferweckung" aller unmittelbaren Gegenwärtigkeit in zeitlichem Handeln und Geschehen entrückt; er ist „verborgen in Gott" [6], und nur die gläubige Sehnsucht spannt sich seinem Kommen entgegen. Wir sind „fern

---

[1]) Röm 8 32 Phil 1 29.

[2]) Z. B. Röm 1 12 und 15 30 2 Kor 1 5, dem Sinne nach Röm 4 20 und Phil 4 13; auch Röm 10 8 und 17.

[3]) Vgl. Röm 2 16 5 1—12, 16—18 1 Kor 15 57 Kol 1 20. Statt „durch Christus" kann auch „in Christus" eintreten, z. B. 2 Kor 5 18 19.

[4]) Röm 1 5 8 15 30 2 Kor 3 4 Gal 6 14; eine nur scheinbare Ausnahme ist Kol 3 17.

[5]) 2 Kor 5 7. [6]) Kol 3 3.

vom Herrn“ und harren dessen, „mit dem Herrn zu sein“ [1]). So wird ein Bindeglied gefordert zwischen „dem verborgenen Leben Christi“ und dem geschichtlich-gläubigen Leben in der Zeit. Diese Mitte ist der Glaube, von dem alles Sein und Tun in der Zeit umfangen ist; durch ihn wird „Gerechtigkeit offenbart“, „durch ihn empfangen wir die Verheißung des Geistes“, durch ihn sind „alle Söhne Gottes“ [2]). Darum ist dieser Glaube selbst metaphysisches Prinzip; er ist als solches identisch mit Christus und ist zugleich ein anderes, neben und unter ihm, weil er unlöslich auf das Dasein in Zeit und Welt bezogen ist. Vielleicht wirken in der Tatsache, daß Paulus dieses Prinzip „Glaube“ nennt, mannigfaltige geschichtliche Motive nach, die der religiösen Geschichte des Judentums entstammen [3]). Aber daß Paulus von dem Glauben als metaphysischem Prinzip reden muß, will er die letzte Sicherheit der gläubigen Existenz begründen, das folgt notwendig aus der reinen metaphysischen Bestimmtheit Christi, die in der Tatsache von Tod und Auferstehung und in der Erwartung der Parusie sich bekundet. Es bleibt auch bezeichnend, daß Paulus für den gleichen Sachverhalt eine Fülle ähnlicher Worte und Begriffe hat. Dieser Glaube wirkt nichts anderes als die Gnade oder der Geist Gottes wirken; er umschließt das Evangelium oder das Wort oder den Willen Gottes. Auch in diesen Begriffen ist letztlich nur der eine der *not tut*, Christus gemeint und oft auch mittelbar genannt. Sie sind ihm untergeordnet, weil sie unmittelbar auf das gegenwärtige Leben von Gläubigen gerichtet sind; sie erscheinen zugleich wie selbständig neben ihm, weil sie gleich ihm Offenbarungen Gottes sind. Dieses Doppelverhältnis des Glaubens hat Paulus auch sprachlich bezeichnet; denn der absolute Gebrauch des Wortes Glaube ist Zeichen jener ursprünglichen Selbständigkeit, in der er gottgesetzt ist, in der viel umrätselten Wendung „Christusglaube“ enthüllt sich seine unlösliche Gebundenheit an die Gestalt Christi [4]). Sie ist also nirgends Ausdruck eines mystischen Erlebens der Gläubigen, sondern eines metaphysischen Prinzips, das gleichsam losgelöst von aller zeitlich-gläubigen Erfahrung und ihrer unbedürftig existiert.

In solcher Bestimmung enthüllt sich wiederum eine tiefe Verwandt-

---

[1]) 2 Kor 5 8 Phil 1 23. [2]) Röm 3 22—26 Gal 3 14 26.

[3]) Vgl. hierzu und zum folgenden zuletzt E. Wißmann, Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit bei Paulus, 1926.

[4]) Vgl. O. Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs, 1924.

schaft und Gegensätzlichkeit zu dem Begriff des Gesetzes. Wie das Gesetz, so ist der Glaube eine Offenbarung Gottes; wie jenes, so ist dieser auf das Leben der Geschichte bezogen oder genauer wie jenes, so kennt auch dieser den Begriff und die Tatsache einer ihm zugeordneten Gemeinschaft, die beider einzige Wirklichkeit ist, mag auch ihr Sinn und ihre Geltung grundsätzlich alle umfassen. Beide haben ihre Möglichkeit und Wirklichkeit „durch Christus"; er ist des Gesetzes Ende und des Glaubens Anfang, weil er beider Erfüllung ist. So nehmen denn auch beide teil an der Vorläufigkeit, die durch die eschatologische Wirklichkeit Christi ihrem göttlichen Gesetztsein aufgeprägt ist. Sie verhalten sich zueinander wie religiös-ethisches Sollen zu religiös-metaphysischem Sein. Weil in dem Begriff des Glaubens die Norm des Guten zu göttlicher Wirklichkeit wird, weil in ihm die Majestät Gottes sich notwendig mit seiner Liebe eint, ist in ihm immer auch der Begriff des Gesetzes mitgesetzt. Es ist also nicht eine rhetorisch überspitzte Wendung, sondern der Ausdruck sachlich geforderter Beziehungen, wenn Paulus von dem Gesetz des Glaubens spricht [1]). In diesem Verhältnis hat das Gesetz den Charakter des schreckenden Sollens aufgeben müssen; er ist „aufgehoben" in der metaphysischen Wirklichkeit des Glaubens. Sie ist in einzigartigem, befreiendem und befreiten Sinn „ohne das Gesetz" und bewahrt gerade in solcher Freiheit den tiefen und göttlichen Gedanken des Gesetzes. So lassen sich von diesem Verhältnis auch die bekannten Worte gebrauchen: Denn das Gesetz nur kann uns Freiheit geben [2]); es vermag es, weil es für Paulus „in Christus", d. h. im Glauben „am Ende" ist.

Wenn so der Glaube dem Gesetze entspricht, so hat er auch grundsätzlich das gleiche Verhältnis zu aller Geschichte. Er ist also der Sinn und die Möglichkeit alles Bestehens und Lebens, welches in ihm seinen Anfang und sein Ende hat, oder genauer er ist die Entelechie alles menschlichen und geschichtlichen Wesens. „Alles beschloß die Schrift unter die Sünde, daß aus dem Jesus-Christus-Glauben die Verheißung den Gläubigen geschenkt werde" [3]). Und noch deutlicher: „Bevor der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetz bewacht, zusammengeschlossen auf den Glauben hin, der offenbart werden sollte." Darum ist auch wo immer von Glauben gesprochen wird, immer nur dieser eine Glaube gemeint, dessen Ursprung und Ziel

---

[1]) Röm 3 27; „Gesetz Gottes" Röm 7 25 8 7; „Gesetz des Geistes des Lebens in Christus" Röm 8 2; „Gesetz Christi "Gal 6 2.

[2]) Goethe, Die Geheimnisse. [3]) Gal 3 22 f.

Christus heißt. So wird das Wort Habakuks: „Aus Glauben wird der Gerechte leben“ [1]) zur Bestätigung paulinischer Sätze und Abraham das erste große Beispiel urchristlichen Glaubens.

Es ist für den geschichtlichen Ursprung und das sachliche Gefüge der paulinischen Glaubensgedanken tief bezeichnend, daß gerade Abraham zum Anfänger des Glaubens erwählt wird. Denn der Satz von der Abrahamskindschaft ist neben der Tatsache des Gesetzes das Fundament jüdischen Glaubens; beide, Gesetz und Abrahamskindschaft, stehen in einem unlöslichen Wechselverhältnis. Ist aber der Glaube auf das Gesetz bezogen, so ist er auch mit dem Gedanken der Abrahamskindschaft verknüpft; ist jenes allein durch den Glauben möglich, sind, um mit Paulus' Worten zu sprechen, „in uns die Rechtssatzungen des Gesetzes erfüllt“ [2]), so ist es ebenso notwendig, den Ursprung aus „Abrahams Samen“ mit Glaubensgedanken zu durchdringen. Der Pharisäer Saulus hatte aus Treue gegen das Gesetz den Gedanken der Abrahamskindschaft geleugnet, als er die Genossen eigenen Blutes und Geistes verfolgte; der Apostel Paulus stützt sich aus Treue gegen das Prinzip des Glaubens rein auf den Gedanken des Ursprunges aus Abrahams Samen, als er die religiöse „Ohnmacht“ des Gesetzes erkannt hatte. Klarer tritt kaum an irgendeiner Stelle die Gebundenheit paulinischen Denkens an die unveräußerlichen Fundamente jüdischen Glaubens und jüdischen Volkes hervor. Auch dieses ist bezeichnend, daß alle Geschichte vor Abraham — mit der einzigen Ausnahme Adams, die aber mit tiefem Sinne diese Regel bestätigt — wie in die Dämmerung des Gestaltlosen und Leblosen versinkt. So beginnt auch für das jüdische Volk erst mit dem Rufe Gottes an Abraham die Geschichte der Welt, weil mit ihm seine eigene Existenz und Geschichte beginnt.

---

[1]) In diesem Worte finden sich die Auffassungen dreier religiöser Epochen zusammen. Der jüdische Prophet, der das Wort prägt (Hab 2 4), kennt „Glauben und Leben“ noch als eine selbstverständliche Einheit; ihm ist „leben“ das geschichtliche Dasein, „glauben“ die fromme Tat. Für Paulus, der es neu deutet (Röm 1 17 Gal 3 11), sind „Glauben und Leben“ metaphysische Sachverhalte. Glaube ist das Prinzip göttlichen Wirkens, Leben das Prinzip göttlichen Seins; nur in dem Begriff des „Gerechten“ ist das dem Glauben antinomische Moment der Geschichte erhalten. Luther übersetzt: Der Gerechte wird seines Glaubens leben. Ihm ist Glaube, gerade weil sie göttliches Wirken an dem „Gerechten“ ist, auch „seine“ Tat. Die drei Worte sind so in der der paradoxen Einheit verstanden, in der sie zugleich geschichtlich und göttlich „gegeben“ sind.

[2]) Röm 8 4.

Damit wird der Glaube zu der göttlichen Macht, deren Hand hinter den Schleiern der Geschichte bisher geheim und gelassen waltete. Wenn sie jetzt „offenbart" und aus ihren bergenden Hüllen herausgetreten ist, so ist beides nur möglich, weil die Tat Gottes durch Christus alle Zeit, alles Gesetz und allen Glauben grundsätzlich „erfüllt" und aufgehoben hat. Von dem Glauben als dem göttlichen Sinn und der göttlichen Macht der Geschichte kann also nur unter eschatologischen Gesichtspunkten gesprochen werden. Er ist als Offenbarung Gottes „ewig" und doch zugleich als Offenbarung in der Geschichte „vorläufig". Diese Vorläufigkeit gilt bis zur Parusie, die den Gläubigen das selige „Schauen" des Herrn bringt. Damit zeigt sich aber auch, daß diese „Vorläufigkeit" nur die geschichtliche Gebundenheit verhüllt, die im Begriffe des gläubigen Handelns selbst liegt. Weil der Tag des Herrn an den Lauf der Zukunft gebunden ist — und diese Gebundenheit ist, wie wir sahen, ein Zeichen der metaphysischen Bestimmtheit Christi —, kann auch von der ewigen Gültigkeit des Glaubens gesagt werden, daß sie „bis zum Tage Christi" reiche. Ihre Vorläufigkeit ist also nichts anderes als die Ewigkeit des Glaubens in der Zeit.

So steht denn der Glaube als metaphysisches Prinzip, d. h. als Tat Gottes gleichsam in der Mitte „zwischen den Zeiten". Er füllt die dunkle Pause, die zwischen der Auferweckung und der Parusie Christi noch rätselhaft verstreicht. So enthält er alles Heil und alle „Gerechtigkeit", die in Christus göttlich gesetzt sind; und kennt dennoch ein Noch-nicht der Vollendung. Er steht auf der Schwelle der Zeiten, schon beglänzt von dem nahenden Tag und noch umfangen von der sinkenden Nacht. Er ist also gleichsam von Gott her doppelt gerichtet; ein anderes ist diese für alle gültige Macht, die alles Leben zu Feindschaft oder Freundschaft bestimmt, ein anderes die geschichtlich-gläubige Erfahrung des Einzelnen von dieser Macht. Wie beides dennoch miteinander verbunden sei, ist jetzt genauer zu betrachten.

8.

So häufig Paulus von der geschichtlich-gläubigen Erfahrung spricht, so blaß und gleichsam leer scheint dennoch der eigentümliche Gehalt dieses Wortes. Es spricht fast nur von der Tatsache oder der Forderung des Gläubigwerdens, und nur an wenigen Stellen schwingt in ihm das Hochgefühl des „von der Macht der Sünde und des Todes" Befreiten mit. Es weiß nichts unmittelbar von dem inbrünstigen

Drange, „sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben, enträtselnd sich dem ewig Ungenannten". Es weiß auch nichts unmittelbar von dem tiefen und unruhigen Wesen, das der Glaube, stürzend und bauend, aus dem Herzen des Menschen formt, wie Luther es oft ausgesprochen hat. Es kennt nirgends die sprengende Fülle monadischen Erlebens, die hingegebene Geistigkeit individuellen Fühlens. Der Jubel wohnt nicht als tiefste Macht und reichstes Wesen des Menschen in seinem Herzen, ihm so tief verbunden und eins, wie sein Leib und seine Seele es sind. Denn alles Fühlen und alles Erleben wäre an die Zeit und an den Raum gebunden; hier ist selige Höbe nicht in Zeit und Raum, sondern allein in der zeitfernen Ewigkeit des Glaubens, der Offenbarung Gottes heißt.

Aber ist beides nicht eines und dasselbe? Wohl kennt Paulus für beides das gleiche Wort und weiß in ihm den gleichen Gehalt gesetzt. Und dennoch ist es entscheidend wichtig, zunächst den Begriff des Glaubens als eines göttlichen Prinzips von dem Begriff der gläubigen Erfahrung zu unterscheiden. Jener ist die noch ganz allgemeine Möglichkeit und Wirklichkeit göttlicher Offenbarung in der Geschichte, dieser die konkrete Tat des menschlichen Ich. Paulus selbst hat also unterschieden. Denn wenn er in dem schon angeführten Wort des Römerbriefes sagen kann, daß Gerechtigkeit Gottes durch Glauben offenbart werde allen die da glauben, so wird der erste Begriff in solchem Zusammenhange zu dem Prinzip, durch den die Tat der Gläubigen erst möglich und bestimmt wird. Um so schärfer erhebt sich alsdann die Frage, welche Momente die gläubige Erfahrung bestimmen. Sie lassen sich in kurzen Worten also angeben.

Glaube ist ein Wissen und Erkennen des in Christus gesetzten religiös-objektiven und in diesem Sinne eines bestimmten dogmatischen Sachverhaltes. Das ist oft gesehen und betont worden [1]; wer erkennt und begreift, daß in dem Christusgeschehen Wahrheit gesetzt ist, der ist in urchristlichem Sinne gläubig und damit Glied der urchristlichen Gemeinde. Freilich ist mit dieser Bestimmung über das eigentümliche Gefüge dieses Erkennens und seines dogmatischen Gegenstandes, wie Paulus es bestimmte, wenig gesagt. Wohl ist sachlich in ihm d a n n alles gesetzt, was der Begriff des Glaubens fordert, wenn auch dieses Erkennen als gläubiges Handeln definiert ist. In ihm bekundet sich der Sachverhalt, daß Gott nicht allein die einzige Wirklichkeit gläubigen

---

[1]) Vgl. zuletzt E. W i ß m a n n , a. a. O. 56—68.

Lebens und Handelns, sondern auch die einzige Wahrheit gläubigen Erkennens ist; beides, jene Wirklichkeit und diese Wahrheit, kann nicht gleichsam auseinanderfallen, so gewiß sie beide bestimmt und gültig, d. h. durch den Begriff gegenständlicher Geltung verbunden sind. Aber „erkennen" ist in paulinischen Schriften nicht das einzige Moment, das den Begriff der gläubigen Erfahrung definiert; „neben" ihm steht mit gleicher bestimmender Gewalt der Begriff des Glaubensgehorsams, und Gläubige sind in strengem Sinne allein die „Gehorsamen" [1]). So enthält also der Begriff jenes Dogmas immer auch zugleich das Motiv der sittlichen Norm, und beide sind nicht voneinander zu trennen. So wird denn aber auch Erkennen und Gehorchen zu einer unlöslichen Korrelativbeziehung verknüpft. Wie erst durch den Begriff der sittlichen Norm das normgemäß handelnde Ich gültig und bestimmt ist, wie also der Begriff des Gehorchens die Totalität des Ichs erfaßt und erfüllt, so ist auch jenes Erkennen nur dann möglich, wenn es in dieser seiner Ganzheit-begründenden Funktion begriffen ist. Erkennen jenes dogmatischen Sachverhaltes ist also, anders gesprochen, nur dort möglich, wo das Ich zum konstitutiven Moment der Gegenständlichkeit jenes Sachverhaltes wird, wo es seinen letzten Ort im Begriff des gläubigen Handelns gesichert weiß, in dem auch der Begriff des Gehorchens allein begründet ist.

Dennoch bleibt es charakteristisch, daß Paulus an keiner Stelle die Einheit dieses Begriffes in der gläubigen Tat des Ichs unmittelbar gefunden hat. Der Grund solchen Fehlens ist klar genug. Diese Einheit ist ihm in dem Gedanken des Glaubens als eines gottgesetzten metaphysischen Prinzipes gegeben; und sie ist ihm nur als abstrakte Allgemeinheit faßbar, gleichsam losgelöst von der konkreten Tat des gläubigen Ichs. Darüber wird die Beziehung dieses Ichs zu jenem Prinzip dunkel und unbestimmt. Ein anderes ist der Gegenstand des Glaubens, ein anderes der gläubige Vollzug des Ichs, und kein zwingender Grund scheint erkennbar, aus dem dieser gläubige Vollzug sich mit seinem Gegenstand eines wisse. So ist es auch nicht zufällig, daß dieser Vollzug gerade Erkennen und Gehorchen heißt. Denn wie diesem noch unreflektierten Bewußtsein der Gegenstand des Erkennens gültig und bestimmt scheint, mag ein Ich ihn bestimmen oder nicht, so ist auch zwischen der Tat des Gehorsams und der gebietenden Norm eine

[1]) „Gehorsam des Glaubens" Röm 1 5 (16 26); „Gehorsam" = Glaube Röm 15 18 16 19 2 Kor 10 6; „Gehorsam Christi" 2 Kor 10 5; gehorchen = glauben Röm 6 17 10 16 Phil 2 12 2 Thess 1 8 3 14. Vgl. meinen Kommentar zu Phil 2 12.

Ferne gesetzt, die dem Verhältnis des zeit- und raumbestimmten Handelns zu dem Gedanken eines zeitlosen Sollens notwendig gegeben ist. In solcher Ferne bekundet sich nur die Wucht, mit der die metaphysische Bestimmtheit des Glaubens als der einzige Grund und das einzige Ziel des gläubigen Heiles von Paulus ergriffen worden ist. Vor ihr löst sich die gläubige Tat des Ichs wie in wesenlosem Schein auf; sie vermag dem Prinzip des Glaubens weder etwas hinzuzufügen noch von ihm hinwegzunehmen. Und diese Wesenlosigkeit der geschichtlich-gläubigen Tat ist möglich, weil alles Zeitliche und Geschichtliche „durch Christus“ und damit auch durch das Prinzip des Christusglaubens aufgehoben ist. So ist die Form, in der die gläubige Erfahrung zu diesem Prinzip steht, nur ein eigentümlicher Ausdruck der eschatologischen Bestimmtheit, in der die Gestalt Christi und der Glaube Christi leben.

Wenn die gläubige Erfahrung gerade als Erkennen und Gehorchen bestimmt wird, so sind darin auch eigentümliche geschichtliche Beziehungen unverkennbar. Denn Erkennen und Gehorchen heißt das Verhalten, das das Gesetz von jedem Gliede der jüdischen Gemeinschaft als die zeitliche Wirklichkeit seines göttlichen Sinnes fordert. Wie der fromme Jude nach pharisäischem Verständnis in Erkennen und Gehorchen auf das Gesetz gerichtet ist, so der gläubige Christ auf das Prinzip des Glaubens und gleichsam durch dieses hindurch auf Christus. So hätte, um es so auszudrücken, nur der Gegenstand des gläubigen Verhaltens gewechselt? Keineswegs; denn diese Gleichheit des Erkennens und Gehorchens besteht nur, weil das Prinzip des Glaubens trotz seiner grundsätzlichen Andersheit eines ist mit den Bedingungen, auf denen das Gesetz ruht. Beide sind Offenbarungen Gottes derart, daß das Prinzip des Glaubens Christi die einzige und mögliche göttliche, d. h. eschatologische Wirklichkeit des Gesetzes ist. Um dieses unzerreißbaren Wechselverhältnisses, das dem Gesetz gibt, was des Glaubens, und dem Glauben, was des Gesetzes ist, kann auch in keinem anderen Sinne von gläubiger Erfahrung des Ichs die Rede sein als in dem, der von der pharisäischen Gesetzesreligion geprägt ist. Wieder enthüllt sich hier die unlösliche Gebundenheit des Apostels Paulus an die Fundamente seiner jüdischen Vergangenheit. In ihr handelt es sich nicht unmittelbar um die Luthersche Frage nach dem religiösen Heil der eigenen Seele, sondern um das Problem, wie göttliche Offenbarung im Gesetz möglich sei; die einzige Antwort ist: „Durch Glauben!“

Eine Fülle von Fragen scheint sich an dieser Stelle zu erheben. Ehe sie im Einzelnen beantwortet werden können, ist es nötig, das Wechselverhältnis von Gesetz und Glaubensprinzip, Erkennen und Gehorchen noch genauer zu analysieren. Es ergibt sich aus ihm zunächst, daß Paulus auch als Apostel unumschränkt die Erkenntnis Gottes im Gesetz zu rühmen vermag; über sie führt die urchristliche Gotteserkenntnis grundsätzlich nicht hinaus. Das Gesetz bleibt „Gestaltung von Erkenntnis und Wahrheit". Aber was ist alsdann der Unterschied zwischen dem gläubigen Juden und dem gläubigen Christen? Es ist das Wissen nicht von einem anderen Gotteswillen, sondern von einer anderen Gotteswirklichkeit. Dem Juden ist die einzige Wirklichkeit, durch die Gottes Wille im Gesetz faßbar ist, letztlich der Gedanke der gottgesetzten jüdischen Gemeinschaft: „Wenn Du Dich Jude nennest ... und erkennest seinen Willen." Für Paulus heißt die einzige Wirklichkeit des Willens Gottes Christus, in dem das Gesetz erfüllt ist. So scheidet sich scharf das Erkennen des Juden und das Erkennen des Christen, gerade weil sie beide grundsätzlich gleich sind. Es zerbricht die dogmatische Bestimmtheit der jüdischen Gemeinschaft, und was tritt an ihre Stelle? Wenn in Christus Wille und Wirklichkeit Gottes in einer großen Einheit zusammengefaßt sind, ist dann nicht das gläubige Ich gleichsam heimatlos geworden? Dennoch spricht Paulus von einem „Erkennen"; es ist also nur dort möglich, wo ihm ein neuer Boden bereitet wird. Das Erkennen fordert das Erkanntwerden, das Ergreifen das Ergriffenwerden durch Christus[1]. Diese Korrespondenz, deren Eigentümlichkeit erst später genauer zu bestimmen sein wird, ist also die notwendige Folge des Wechselverhältnisses, das zwischen dem Gesetz und Christus besteht; weil Erkennen des Gesetzes nur möglich ist auf Grund der göttlichen Erwählung des Juden, deshalb auch das Erkennen des Glaubens auf Grund des Erkanntseins des Christen durch Gott. Dort bildet freilich der Begriff der Gemeinschaft die verbindende Mitte zwischen dem erkennenden Ich und dem zu erkennenden Willen Gottes. Daß auch bei dem Apostel der gleiche Begriff die gleiche Funktion trägt, wenngleich Christus die nächste Antwort ist, wird später deutlich werden. Damit weist der Begriff des Erkennens wieder auf ein metaphysisches Prinzip, eben auf die erkennende Tat Gottes, in der er seine einzige Möglichkeit hat. Ließ der Gedanke der gläubigen Erfahrung bisher

[1] Gal 4 9 Phil 3 12.

dem Ich die Freiheit, erkennen zu wollen oder nicht, so wird es nun notwendig, diese Freiheit als Gebundenheit durch jenes Prinzip zu verstehen.

Der Begriff des Erkennens drängt weiter. Nur das ist erkannt, was auch in Worten des Glaubens bekannt wird, und nur das ist bekannt, was auch erkannt wird. So ist also mit dem Begriff des gläubigen Erkennens auch der des Bekennens gegeben. Es ist ein Zeichen für diese Korrelation, wenn Paulus ihm die gleichen Funktionen zuteilt, die dem Gläubigwerden gebühren: „Wenn du mit deinem Munde bekennst: Herr ist Jesus und in deinem Herzen glaubest, daß Gott ihn von den Toten erweckte, so wirst du gerettet werden“ [1]). Beides führt in unlöslichem Verein zu dem letzten Ziele des Glaubens, zur „Gerechtigkeit und zum Heile“. Aber wenn dem Glauben noch der Schein blieb, als hinge sein Heil an der Freiheit seines Ja, so vernichtet der Begriff des Bekennens auch diesen letzten Schein; denn „niemand kann sagen: Herr ist Jesus, es sei denn durch den Geist“ [2]). Es ist kein Wort, das aus der freien Macht eines Ichs strömt und deshalb dieses oder ein anderes sein könnte, sondern es ist nur e i n Wort, das der zwingenden Gewalt des Geistes entspringt. Wenn es weiterhin richtig ist, daß dieses vom Glauben geforderte Bekennen mit dem „Rühmen“ innig verknüpft ist, das Pflicht und Seligkeit aller Gläubigen bleibt — denn „die den Namen des Herrn anrufen“ sind auch die, welche „sich in Christus rühmen“ [3]) —, so ist wieder eine eigentümliche Parallelität zu pharisäischen Gedankengängen gewonnen. Dort bilden die beiden Momente: „sich auf das Gesetz gründen und sich in Gott rühmen“ [4]) einen unlöslichen Zusammenhang; so ist auch hier der Glaube „daß Gott Jesum von den Toten erweckt hat“ — es ist das Geschehen, das Ende und Ziel des Gesetzes bedeutet —, mit dem Bekennen und Rühmen eng verbunden.

Tiefer noch lehrt das Wort „gehorchen“, das das Verhalten des Gläubigen charakterisiert, die innige Bindung an den Gedanken vom Gesetz erkennen. Denn „Gehorsam“ ist die eine und einzige Ueberschrift des geschichtlichen Lebens Jesu [5]), der „unter das Gesetz getan“ ist und es durch seinen Tod erfüllte; Gehorsam die letzte und bleibende Haltung, die der fromme Jude gegen die ererbte und heilige Norm seiner Gemeinschaft kennt. Wenn auch die Gläubigen der

---

[1]) Röm 10 9. [2]) 1 Kor 12 3. [3]) Röm 10 12 Phil 3 3. [4]) Röm 2 17.

[5]) Röm 5 19; auch Phil 2 8. Vgl. dazu meine Arbeit „Kyrios Jesus“ (Sitz.-Ber. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1927/28, Abh. 4) 41 f.

Urchristenheit allgemein so heißen, wenn Paulus sich selbst und seine Arbeit zum „Gehorsam des Glaubens“ bestimmt weiß, so genügt nicht die einfache Antwort, daß in diesem Begriff jüdische Gedanken sich weiter vererben, sondern es ist nach den sachlichen Gründen zu fragen, aus denen dieses Ererben möglich ist. Sie sind bekannt genug: Weil in Christus das Gesetz erfüllt und gesichert ist, weil es in dem „Gesetz des Glaubens“ seine einzige, für die Gläubigen gesetzte Wirklichkeit gefunden hat, ist auch der gläubigen Tat des Einzelnen keine andere Haltung möglich als sie jedem geschichtlich gebundenen Wesen gegenüber einer göttlichen Offenbarung bestimmt ist. Daher gilt dieser Gehorsam dem Glauben als dem Herrn, der ihn bestimmt, und ist darin Christus oder dem Evangelium untertan. Dies ererbte Wort sichert also auch dem Urchristentum den unverlierbaren, sachlich geforderten Gehalt jüdischer Frömmigkeit, der in dem religiösen Verständnis des Bildes vom Herr und Knecht gegeben ist. In ihm liegt das Erzittern alles Kreatürlichen vor der allein schaffenden göttlichen Macht, das zugleich innerstes Leben und Weben seines eigenen Daseins ist. Aber läßt nicht gerade der Gedanke des Gehorsams dem Einzelnen die Freiheit, sich für oder wider diesen Herrn zu entscheiden? Wie sie niemals ausgeschlossen werden kann, so ist sie auch im Judentum gesetzt, aber sie ist auch dort schon eigentümlich bestimmt. Es gehört zu seinen tiefsten Erkenntnissen, daß die Möglichkeit dieses Gehorsams letztlich in der gottgesetzten Art der Gemeinschaft und ihrer Glieder gegeben sei. So ist denn auch für Paulus grundsätzlich diese Freiheit des Gehorchens nur in und durch die gläubige Gemeinde möglich, wie sich im einzelnen später zeigen wird. Denn ihm heißt diese Freiheit nichts anders als eine tiefe und neue Gebundenheit durch die Gerechtigkeit, welche wie eine übermächtige Gewalt den Gläubigen in ihren Dienst gezwungen hat [1]). Darum kann er auch einmal mit der auch in griechischer Sprache vorhandenen Verwandtschaft zwischen Hören und Gehorchen spielen, und sagen, daß alles Hören nur „durch das Wort Christi“ möglich ist [2]). Wie es die Herzen zum Hören bereitet, so bereitet es die Herzen zum Gehorchen. So führt gerade die Bestimmung des gläubigen Verhaltens, die durch den Begriff des Gesetzes gefordert scheint, über dieses Gesetz hinaus. Wie das Gesetz im strengen Sinne in dem metaphysischen Gedanken vom Glauben aufgehoben ist, so ist auch das Gehorchen, das dem Gesetz

---

[1]) Rom 6 16—21. [2]) Röm 10 17.

gebührt, gleichen Sinnes in dem gläubigen Gehorsam aufgehoben; es ist nicht mehr durch sich, sondern allein durch den Glauben möglich und wirklich.

Wenn die Bestimmtheit urchristlich-gläubiger Tat von den Fundamenten der pharisäischen Gesetzesgedanken getragen ist, so wäre zu erwarten, daß auch der Gedanke des gesetzmäßigen Handelns bewahrt und verwandelt sei. Da nun dem Pharisäer und Apostel das Erkennen des Gesetzes von dem Handeln nach dem Gesetz deutlich unterschieden ist, so muß auch auf urchristlichem Boden dieses Moment sich gleichsam neben das Verhalten des Glaubens stellen. Das ist von Paulus oft ausgesprochen. Denn der Begriff der Liebe, durch den das Prinzip des Glaubens wirksam wird, ist „Erfüllung des Gesetzes“ [1]), wie das Werk des frommen Juden es ist, und ist zugleich ein anderes als das „Glauben“. Mannigfache geschichtliche Motive mögen in dem zu hymnischen Worten sich aufschwingenden Preis der Liebe wirksam sein; hier scheint am unmittelbarsten die Wirkung des Jesuwortes spürbar, daß in dem Gebot der Liebe „das ganze Gesetz und die Propheten hanget“, hier ist vielleicht auch die persönliche Lebenserfahrung des Apostels ein Grund: Der Pharisäer hatte aus der Treue gegen das Gesetz „den Eifer der Verfolgung“ hergeleitet, so empfindet der Apostel aus Treue gegen den Glauben die unbedingte Pflicht der Liebe. Wichtiger ist, daß der Enthusiasmus, mit dem Paulus die Liebe preist, eben dem Gewicht entspricht, das er einst auf die Werke des Gesetzes legte. Denn wie hier die Liebe über allem steht, was Glaube ist, so steht dort das Handeln über allem Erkennen und gewinnt einziges Gewicht. Aber ist nicht „Werk des Gesetzes“ etwas völlig anderes als „Liebe“? So fern beide zu stehen scheinen, so nahe sind sie doch sachlich verbunden. Denn auch das „Werk“ ist in seiner Gültigkeit nicht für ein isoliertes Ich da, daß es dieses allein präge und bestimme, es ist auch nicht in dem grundsätzlich ganz allgemeinen ethischen Sinne für alle gültig, daß es als Werk nur im Namen und zur Darstellung aller sittlichen Handelnden möglich wäre, sondern es hat Bedeutung nur dann, wenn es mit diesem Ich auch die religiös gesetzte Gemeinschaft bestimmt und darstellt. Darum ist es ein Werk des Gesetzes allein aus Liebe zu dem Gottesgedanken dieser Gemeinschaft, an den zuletzt auch die Möglichkeit des einmaligen Werkes und des ewigen Heiles gebunden ist. So hat es einen tiefen Sinn, wenn

[1]) Röm 13 10.

Paulus die „Liebe Erfüllung des Gesetzes“ nennt. Liebe ist der einzige Ort und die einzige Wirklichkeit der metaphysischen Bestimmtheit des Glaubens. Sie ist darum auch selbst nicht mehr Tat dieses gläubigen Ichs, sondern Wirkung jenes Prinzipes, „Frucht des Geistes“ [1]. Um dieser überwältigenden Bedeutung willen kann denn Paulus in die berühmten Worte ausbrechen: „Wenn ich allen Glauben hätte, so wäre ich nichts“ [2]. Es ist nicht ein Triumph, der dem Prinzip des Glaubens von seiner Herrlichkeit raubte, sondern ein Zeichen, daß dieses Prinzip gerade alles ist, weil es allein in Liebe und „durch Liebe wirkt“ [3]; und das Wort Glaube meint hier nicht das letzte gottgewirkte Fundament, auf das das Leben der Gläubigen sich gründet, sondern eben das Dasein und Verhalten dieser Gläubigen in Zeit und Raum, die geschichtlich-gläubige Erfahrung, modern gesprochen „das Erlebnis des Glaubens“, das vor der Allgewalt der Liebe nichtig wird.

So wird es denn auch begreiflich, daß Paulus von diesem irdischen Leben der Gläubigen zu sprechen vermag, ohne das Wort „Glaube“ rein auszusprechen: „Eure Liebe wachse mehr und mehr, daß ihr erfüllt seid mit Früchten der Gerechtigkeit“ [4]. Aber er fügt alsdann auch ein Wort ein, das für den geschichtlichen und sachlichen Zusammenhang dieser Gedanken tief bezeichnend ist: „Eure Liebe wachse in aller Erkenntnis und Einsicht.“ Damit sind die gleichen Beziehungen angedeutet, die dem gesetzestreuen Juden in der Pflicht und Gnade des Erkennens und Handelns faßbar werden; ja, Erkenntnis und Liebe sind seit langem die gottgesetzten und menschlich zu betätigenden Mittel, durch die das Gesetz im Leben des Volkes und seiner Glieder allein und angemessen darzustellen ist und sich selber darstellt. So verschieden auch das Verhältnis von Erkennen und Lieben von den verschiedenen Strömungen jüdischer Theologie und Frömmigkeit bestimmt worden ist, eine einzige Frage liegt allen Versuchen und Lösungen immer zugrunde; es ist die Frage nach der metaphysischen Bestimmtheit des religiösen Handelns und seines Gegenstandes. Durch diese Frage und weithin auch durch die Einzelheiten der Antwort, die er mit ihr verbindet, ist Paulus unlöslich an die Kontinuität jüdischen oder genauer pharisäischen Denkens und Glaubens gebunden.

---

[1]) Gal 5 22.

[2]) 1 Kor 13 2.

[3]) Gal 5 6.

[4]) Phil 1 9; vgl. meinen Kommentar z. St.

9.

Es ist wichtig genug, den gesamten Sachverhalt, in dem der paulinische Begriff des Glaubens steht, gleichsam von der Gegenseite aus zu bestätigen. Sein genauer ethisch-religöser Gegensatz heißt: „Alles was nicht aus Glauben ist, ist Sünde“ [1])!

Sünde ist menschliche und verantwortliche Tat; die ersten drei Kapitel des Römerbriefes prägen diesen Satz mit aller Strenge aus. Die „Völker“ haben keine Entschuldigung, weil sie Gottes Wahrheit in Ungerechtigkeit verkehren; die Juden nicht, weil sie die ihnen im Gesetz verliehene Erkenntnis des göttlichen Willens nicht in ihrem Handeln verwirklichen. Deshalb ist über beide „der Zorn Gottes vom Himmel her offenbart“. Aber die Sünde ist ebenso auch übermenschliche oder untermenschliche Macht; alle sind „unter der Sünde“, sie „kam in die Welt“, knechtete den Menschen und breitete „ihre Herrschaft“ immer weiter aus [2]). Wie sie „in der Welt war“, so wohnt sie in jedem Ich und wird in ihm die alles durchdringende Gewalt seines Wirkens und Wesens, das ihr gleichsam zur dauernden Sklaverei „verkauft“ ist.

So steht also auch der Begriff der Sünde unter einer doppelten Bestimmung; er ist das Prinzip, aus dem jegliches Handeln erst möglich wird, er ist zugleich verantwortliche Tat des Menschen. Er ist der Sinn und die Wirklichkeit der leiblichen Existenz. Wohl ist diese unerbittliche Doppelheit menschlichen Daseins letztlich seinem gottbestimmten Wesen fremd; „wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht“ [3]). Aber diese Fremdheit ruht auch nur auf dem Gegensatz, in dem Gott ewig zur Sünde steht; sie ist also metaphysisch bestimmt. Durch sie wird auch der Mensch wie die Welt zu einem zwiespältigen Wesen; sie tragen wie ein verborgenes Ziel die göttliche Bestimmung in sich, aber sie ist ihnen auch „erstorben“ [4]), und wie der Tod den ewigen Gegensatz zum Leben bezeichnet, so ist auch ihre sündige Bestimmtheit, die ihr gesamtes Dasein umfaßt, der schneidende Gegensatz zu jener letzten göttlichen Bestimmung. So prägt die menschliche Tat sein Dasein und dieses Dasein seine Tat; das Prinzip aber, durch das dieses Wechselverhältnis möglich wird, ist das widergöttliche und damit metaphysisch gedachte Prinzip der Sünde.

---

[1]) Röm 14 23. [2]) Röm 3 9 5 12 20 und öfter. [3]) Röm 7 18. [4]) Röm 7 9.

Es ist nicht schwer, in solchen Bestimmungen grundsätzliche Gedanken des Glaubens zu erkennen. Denn in der gläubigen Setzung erfährt das Ich seine Tat als den letzten Grund seines Daseins; denn beide sind möglich allein durch Gott, in dem Wirken und Wesen, Sollen und Sein in ewig ausgewogenem Gleichgewichte ruhen. Mit dieser Tat des Glaubens ist aber, wie früher gezeigt wurde, auch der Gegensatz zwischen empirischer und religiöser Existenz, geschichtlichem und gläubigem Handeln zugleich gesetzt und aufgehoben; als Tat Gottes „an“ diesem Ich ist die gläubige Setzung immer „geheiligt und gerechtfertigt“, als Tat dieses Ichs bleibt sie sündig und unheilig. So ist alles menschliche Wirken „Schuld“ und ist zugleich Wirkung eines widergöttlichen Prinzips, wie der Glaube Freiheit ist und zugleich Gebundenheit an die Norm und Wirklichkeit Gottes.

Aber der Begriff der Sünde verharrt bei Paulus nicht in den Grenzen sittlich-religiöser Geltung und Setzung und kann nicht in ihnen bleiben; denn wenn Gott das letzte gläubige Prinzip alles Wirkens und Seins ist, so muß auch das Dasein unter das widergöttliche Prinzip der Sünde treten. Sünde und „Fleisch“ werden zu Korrelatbegriffen [1]). Es ist bekannt, wie eng Paulus ihre Beziehungen gedacht hat. Wie der einzelne der Sünde verhaftet ist, so ist er auch dem Fleisch versklavt. Alles sündige Tun wird zur Wirkung des Gesetzes „in meinen Gliedern“; und es gilt unerbittlich, daß „ich mit meinem Fleisch dem Gesetz der Sünde diene“ [2]). Es kann kein Zweifel sein, daß diese Beziehung an sich notwendig ist, aber sie ist es auch nur von der Tat des Glaubens aus, d. h. weil diese Beziehung zugleich in ihr aufgehoben ist. Von der Dialektik dieses Verhältnisses, die ein kritischer Begriff des Glaubens fordert, weiß Paulus nichts. Dasein an sich ist Sünde, das Fleisch als solches in seiner physischen Bestimmtheit der dunkle Gegensatz zu dem metaphysischen Sein des Glaubens. Das Verhältnis von Sünde und Fleisch ist dogmatisch und absolut gesetzt; der Grund solcher Identifizierung liegt nicht fern. Denn wo im jüdischen Glauben die Geburt aus „Abrahams Same“ den Charakter göttlicher Erwählung trägt, da muß auch, wenn die Brüchigkeit dieser Bestimmungen erkannt ist, das „Fleisch“ zu dem bleibenden Widerspiel gegen die erwählende Tat Gottes werden. Damit droht denn freilich der Begriff der Sünde in das Reich biologischer Merkmale abzugleiten; und Paulus ist dieser Gefahr nicht immer entronnen [3]). Aber um so stärker und

---

[1]) Vgl. dazu Lietzmann, Röm [2] Exkurs zu 7 13.

[2]) Röm 7 25. [3]) Z. B. Röm 6 19.

völliger tritt dann das metaphysische Anderssein des Glaubens hervor. Auch der Glaube kann nun einen substanzialen Träger nicht mehr entbehren, der gleichsam der Widerpart des Fleisches ist; er heißt Geist. Wie darum durch das Fleisch die Sünde den physischen Tod zur Folge hat, so durch den Geist der Glaube das metaphysische „Leben“.

Es ist die Größe des paulinischen Denkens, daß mit aller Konsequenz die Begriffe Glaube und Sünde bis in das Reich der biologischen Tatsachen von Leben und Tod hinabgeführt sind. Es geht darin die Bahnen weiter, die der jüdische Glaube vielleicht schon seit dem Exil einzuschlagen begonnen hat. Denn wenn es sich in seinem Gange durch die vorchristlichen Jahrhunderte darum handelt, die bisher wie selbstverständlich getragene Einheit von geschichtlichem Leben und gläubigem Handeln, von nationalem Volk und religiöser Gemeinschaft zu begreifen, so läßt sich dieses Problem nur dadurch lösen, daß die beiden Mächte, die diese Einheit bestimmen, in der letzten Ursprünglichkeit ihres Wesens erkannt werden, aus der sie sich gleichsam zu der Vermittlung der Geschichte entschließen. Darum rückt Gott immer stärker aus dem wandelreichen Leben der Geschichte in die jenseitigen Bezirke einer unnahbaren Heiligkeit, darum wird der Einzelne wie das Volk mehr und mehr aus der letzten Gegebenheit des Diesseits, d. h. aus seiner biologischen Existenz begriffen. Beide Entwicklungen entsprechen sich gegenseitig; dort das Ringen um den religiösen Gedanken der metaphysischen Bestimmtheit Gottes, hier ein Ringen um den religiösen Begriff der physischen Bestimmtheit des Menschen. In ihm gewinnt der Ursprung aus Abrahams Same mehr und mehr an Bedeutung, wie zum deutlichen Zeichen der religiösen Entwicklung. Aber auch das Umgekehrte ist möglich: nicht an das nackte Sein des Menschen ist aller religiöser Wert oder Unwert gebunden, sondern an die verantwortliche und normgebundene Tat. Der Mensch ist, was er wirkt; nicht wirkt er, was er ist. Der Pharisäismus ist der deutlichste Repräsentant dieser Richtung. Keiner dieser scheinbar entgegengesetzten Gedankengänge ist rein durchgeführt worden; und es ist mit tiefem Sinn nicht geschehen. Denn da sie beide nur bestimmt sind, die religiöse Existenz des Menschen zu begründen, so finden sie sich auch immer vor die letzte Einheit alles Seins und Wirkens gestellt, die Gott ist. Aber darüber ist es auch nicht zu einer klaren Bestimmung des Verhältnisses gekommen, in dem menschliches Sein und menschliche Tat notwendig zueinander stehen. So kann denn auch Paulus

seine Gedanken aus doppelten Gründen herleiten; ihm bleibt die Sünde schuldige Tat menschlichen Willens und naturhafte Wirkung metaphysischer Macht.

So muß denn auch der Glaube doppelt gerichtet sein. Er ist die freie Tat des Einzelnen, und es bleibt jedes Einzelnen ewige Schuld, sich ihm zu versagen. Aber er ist ebenso die fremde, das Geflecht von Sünde und Natur göttlich zerreißende Macht, der der Einzelne gleichsam willenlos hingegeben ist. Wenn bisher der Mensch aus der Macht der Sünde zur sündigen Tat getrieben wird, so jetzt aus der Macht des Glaubens zur gläubigen Tat. Beide haben ihren einheitlichen Beziehungspunkt in dem Gesetz. Der Sünde ist es das ewige Kriterium, daß sie vor ihm „übermäßig sündig werde“ [1]; dem Glauben die göttliche Norm, die in seiner eigenen Wirklichkeit erfüllt ist. So erkennt am Gesetz die Sünde sich selbst, so wirkt der Glaube sich selbst und hat darin das Gesetz wie die Sünde überwunden. Es wird die tiefe Intention von neuem sichtbar, die in der scheinbar gegensätzlichen Doppelseitigkeit des Gesetzesgedankens ruht. Sie geht auf die normerfüllende, von Gott erfüllte Tat des Glaubens, welche ihrem Begriffe gemäß die Einheit von Sündigkeit und Gläubigkeit fordert. „Dum fiduciam habemus, desperamus“, um es mit einem bekannten Lutherschen Worte zu sagen. Aber es ist auch nur die Intention zu solcher reinen Glaubensbestimmung hier gesetzt; denn es ist das Gesetz, d. h. eine religiös und geschichtlich gegebene Größe, welche diese Einheit darstellen soll. Darin liegt dann weiter begründet, daß das gläubige Ich in seiner ursprünglichen Freiheit und Gottgebundenheit nicht gesehen werden kann; das Gesetz, um dessen Begründung willen der Pharisäer zum Apostel wurde, hat hier gleichsam die Funktionen des Ich an sich gezogen.

Noch ein letztes Moment liegt in diesem Zusammenhang. „Fleisch“ heißt die Sünde nach ihrer physisch-metaphysischen Bestimmung. Aber „Fleisch“ ist auch das Ich nach seiner leiblichen Bestimmtheit; es ist darin in strengem Sinne die Möglichkeit gläubigen Handelns. Damit wird dann der Gläubige in einem neuen und tiefen Sinne zwiespältig. Durch das metaphysische Prinzip des Glaubens ist die metaphysische Macht der Sünde überwunden; wer aus dem Glauben Jesu Christi ist, der ist gerechtfertigt. Aber es bleibt der naturhafte Charakter des Fleisches, es bleibt auch das dunkle, von der Sünde bestimmte

[1] Röm 7 13.

Verhängnis des Todes. So ist gerade der Gläubige in der Kraft seines göttlich erneuten Lebens an „diesen Todesleib" gebunden. Diese Gebundenheit entlockt dem Apostel nicht nur den klagenden Ruf: „Ich unseliger Mensch, wer wird mich erretten von diesem Todesleibe?" [1]); sie legt ihm nicht nur immer wieder die Warnung in den Mund, daß „ihr eure Glieder als Waffen der Ungerechtigkeit in den Dienst der Sünde stellet" [2]), sie preßt auch das ganze Dasein des Gläubigen in den Gegensatz von Fleisch und Geist. „Also diene ich mit dem Geiste dem Gesetz Gottes, mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde" [3]). Es ist in dem engen Raume des gläubigen Lebens der gleiche Kampf, der zwischen Christus und der „Welt" seit seiner Auferweckung entbrannt ist. Wohl ist auch dieser Kampf schon eschatologisch seit eben diesem Tage entschieden; „der Tod ist verschlungen in den Sieg". Aber ebenso deutlich ist, daß er für die Gläubigen erst dann zum endgültigen Sieg geworden ist, wenn Christus am letzten Tage wiederkehrt. Jene beiden Tage sind nicht durch die gleichsam leere Abfolge der Zeit verbunden, sondern durch den Gedanken eines von Gott geleiteten Prozesses, in dem immer klarer und deutlicher sich der gewisse Sieg herausstellt. „Näher ist unser Heil als einst da wir gläubig wurden"; größer ist der Triumph Christi und sichtbar „vergehet die Gestalt dieser Welt" [4]). So muß denn auch das Leben des Gläubigen von diesem Prozeß erfaßt werden, das „Fleisch" mehr und mehr ohnmächtig, der „Geist" stärker und mächtiger werden. Paulus hat es denn auch deutlich ausgesprochen: „Wir alle werden verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, die wir mit enthülltem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn spiegeln" [5])! Die mystische Magie dieser Metamorphose ist nichts anderes als der notwendige Ausdruck der metaphysisch bestimmten Bedingungen, denen die Begriffe des Glaubens und des Geistes, der Sünde und des Fleisches unterliegen.

Es war gesagt, daß das metaphysische Prinzip des Glaubens und die gläubige Tat im paulinischen Denken nicht eindeutig in eines gesetzt worden sind. Der Grund dieser Undeutlichkeit ist nun klar; es ist der Begriff des „Fleisches", dessen sinnlich-übersinnliche Art sie hervortreibt. Und in ihm lebt, eigentümlich verwandelt, jüdisches Denken fort. Wie Sünde als willentliche Tat die „Ungerechtigkeit" des Menschen verschuldet, so kann auch die „Gerechtigkeit" der gläubigen Tat schuldig werden; und wie die Sünde eine fremde wider-

---

[1]) Röm 7 24. [2]) Röm 6 13. [3]) Röm 7 25.
[4]) Röm 13 11 1 Kor 7 31. [5]) 2 Kor 3 18.

göttliche Macht ist, die im Menschen die Sündigkeit erst weckt, so auch der Glaube eine fremde göttliche Kraft, die dem Gläubigen Gerechtigkeit schafft. Darum fehlt auch allen diesen Bestimmungen noch die Frage, um die spätere Zeiten gerungen haben, wie sich das Wirken der göttlichen Gnade — und Gnade ist nichts anderes als das metaphysische Prinzip des Glaubens — zu der freien Tat des gläubigen Ich verhalten möge. Pelagianische und augustinische, katholische und protestantische Motive liegen noch ungeklärt ineinander. Und dieses Ineinander ist durch die Bestimmung gleichsam verfestigt worden, die die Parusie Christi erfahren hat. Wo diese Parusie als ein Ereignis im Laufe der Zeit und als das notwendige Ende eines in dieser Zeit begonnenen Prozesses ersehnt werden kann, da ist auch der Frage der Boden entzogen, welches die Macht und die Funktion eines gläubigen Erlebens in der Zeit sei. Diese Unbestimmtheit führt vielmehr zu dem einen Grundsatz nicht nur des paulinischen, sondern des gesamten urchristlichen Denkens zurück, daß alle Macht des gläubigen Prinzips wie der gläubigen Tat in der metaphysischen Tat Gottes „durch und in Christus" beschlossen sei.

10.

Ein entscheidendes Bedenken scheint an dieser Stelle sich erheben zu können, und ihm näher nachzugehen wird notwendig. Wie verhält sich zu der behaupteten Uebernahme jüdischer Glaubensgedanken die unleugbare Tatsache, daß Paulus gerade in allem Leben und Wirken sich mit Christus verbunden und ihn als die Macht seines Daseins weiß? Ist er nicht „in Christus" und lebt nicht „Christus in ihm"? Und ist nicht diese „Christusmystik" der unerschöpfliche Born aller Kräfte, die in Raum und Zeit das Leben des Gläubigen durchwirken? Wenn es aber sich also verhält, dann ist entweder jenes Erbe jüdischer Gedanken eitel, durch das alles persönliche Leben in Pflicht und Gnade niemals völlig gesegnet ist, oder es bricht das Denken des Paulus an diesem Punkte in Hälften auseinander, die nur künstlich mehr zusammenzuhalten sind. Die Frage nach dem Sinn und Recht der bekannten paulinischen Formel „in Christus" [1]) ist damit gestellt. Hier scheint, um es so auszudrücken, eine synthetische Einheit zwischen Christus und dem gläubigen Ich gestiftet, durch die es zu dem Ausdruck einer unzerreißbaren Korrespondenz kommt: Christus in

[1]) Vgl. zuletzt Deißmann, Paulus² S. 111, wo weitere Literatur, und meinen Kommentar zu Phil 3 9.

mir und ich in Christus; und dennoch steht daneben immer auch die andere Wendung: „glauben an Christus" und ist dieses „Glauben" als ein Wandern zu einem in Zeit und Raum nicht erreichbaren Ziele bestimmt. Ist beides miteinander zu vereinen?

Es ist bekannt, daß Paulus an keiner Stelle deutlich von einem „Sein in Christus" spricht [1]). Was „in Christus" möglich ist, ist ein Leiden und Wirken, ein Denken und Handeln in ihm; es umspannt weder den Anfang des gläubigen Lebens, das „Ergriffen-werden von Christus", noch sein Ende, das „Sein mit Christus" [2]), sondern erfüllt allein die geschichtliche Mitte des Daseins, die gläubige Gegenwart. Und sie ist ein Widerschein jenes dunklen Rätsels, mit der Gott das in Tod und Auferstehung schon gesetzte Ende der Welt und Menschen noch bis zur Parusie Christi fristet. Darum bedeutet „in Christus" wirken immer auch in der Geschichte, im Leibe, in der Welt leben, und unlöslich ist mit der Fülle seligen Heiles, das „in Christus" ist, auch die dunkle Leere seiner zeitlichen und räumlichen Begrenzung verknüpft. Wenn darum diese Formel ein Ausdruck von „Christusmystik" sein soll, so meint sie niemals jene Einheit, in die das gläubige Ich aus seinen empirischen Grenzen entrückt wird, sondern eine Verbundenheit, die nur innerhalb dieser Grenzen möglich ist und den Widerspruch zwischen jenem Leben in Christus und diesem Leben in der Welt als definierendes Moment in sich enthält. Aus der Tatsache „in Christus" wächst darum die inbrünstige Sehnsucht und das getroste Wissen: „Allerwege getrost, wissen wir auch, daß wir, solange unsere Heimat der Leib ist, in der Fremde weilen, fern dem Herrn — denn durch Glauben wandeln wir, nicht durch Schauen —, wir sind aber getrost und hangen weit mehr daran, daß unser Leib die Fremde ist und wir in der Heimat weilen, bei dem Herrn" [3]). So ist also in dem Bezirk des Glaubens immer beides beieinander, Sehnsucht und Gewißheit, Unvollendbarkeit und Vollendung.

Es ist ferner bekannt, daß jene „mystische" Doppelformel „Christus in mir und ich in Christus" an keiner Stelle der paulinischen Briefe sich ausgesprochen findet. Aber ist sie nicht vielleicht der geheime Grund, der die Andeutungen der paulinischen Sätze erst klärt und

---

[1]) Auch nicht 2 Kor 5 17: *εἴ τις ἐν Χριστῷ*. Denn das „Sein" fehlt hier, und nach 5 16 liegt es näher, ein *γινώσκει* zu ergänzen.

[2]) Vgl. meinen Aufsatz: *Σὺν Χριστῷ* (Festschrift für Deißmann 219 ff.).

[3]) 2 Kor 5 6—8; die Stelle ist etwas freier übersetzt, um das paulinische Wortspiel zwischen *ἐκδημεῖν* und *ἐνδημεῖν* nachzubilden.

sinnvoll macht? Die Formel „in Christus“ findet sich fast auf jeder Seite der paulinischen Briefe mehreremal; die Wendung „Christus in mir“ zweimal [1]), und hier hat sie, wie sich später zeigen wird, einen eindeutigen Bezug auf die besondere Begnadung des Apostels. Niemals sagt Paulus: Christus in dir oder ihm, niemals auch in uns oder ihnen; nur an wenigen Stellen findet sich: „Christus in euch“ [2]). Aber neben diesen Stellen stehen auch andere, die von „Gott in euch“ sprechen, und zahlreichere, die von dem „Geist in euch“ wissen [3]); zu diesen aber findet sich niemals das korrespondierende Glied: ich oder wir oder ihr in Gott, ich oder wir im Geiste. So fehlt also der oft behaupteten „Christusmystik“ auch der Grund eines unzweideutigen Sprachgebrauches.

Damit ist dann aber auch erkannt, daß die Wendung „in Christus“ eine doppelte Beziehung umfaßt und in ihr allein eindeutig wird. Die eine führt auf das göttliche Prinzip alles Glaubens, die andere zu dem Wirken und Leben in der Geschichte. Die Formel umspannt also beides in einem: die gläubige Nähe zu Christus und die geschichtlich bestimmte Ferne von ihm; sie wiederholt damit die Grundgedanken, die auch das fromme Leben des Juden, wenn auch eigentümlich verwandelt, tragen. Wie dieser in seiner von Gott gesetzten Gemeinschaft sich Gott gleichsam inniger verbunden weiß als alle, die jenseits ihrer Grenzen leben und wirken, so auch der gläubige Christ; und wie der Jude immer in der Ferne von dem göttlichen Sinn lebt, der wohl in seinem Volke gesetzt ist, aber erst am Ende der Tage zu völliger, göttlicher Wirklichkeit reift, so wirkt auch der Christ, der in Christo lebt, „fern von dem Herrn“ und harrt der seligen Vereinigung „mit ihm“, die die Parusie des Herrn ihm bringen wird. So bestätigt der Sinn dieser Formel, was bisher über das Verhältnis zwischen dem gläubigen Prinzip und dem geschichtlichen Wirken des Einzelnen gesagt war.

Aber die Verbindung zwischen jenen jüdischen und diesen paulinischen Gedanken ist noch weit enger als eine ferne sachliche Analogie. Es läßt sich zeigen, daß sie nichts anderes als eine eigentümliche

[1]) Gal 2 20 2 Kor 13 3.

[2]) Die Formel begegnet 4mal: Röm 8 10 2 Kor 13 5 Gal 4 19 Kol 1 27.

[3]) Gott in euch 1 Kor 14 25; der Geist in euch Röm 8 9 11 1 Kor 3 16 6 19. Abwandlungen dieser Wendung sind 1 Kor 1 6 (*μαρτύριον*) 2 Kor 4 12 (*ζωή*) 10 15 (*πίστις*!) 1 Thess 2 13 (*λόγος*). Einen Anklang an die Korrespondenzformel enthält nur 2 Thess 1 12: *ὅπως ἐνδοξασθῇ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ἐν αὐτῷ*. Aber diese Stelle spricht, um nur das Entscheidende zu nennen, von einer eschatologischen Hoffnung.

Umwandlung einer ererbten jüdischen Formel ist. Drei Momente bestimmen den Sinn des „In Christus“. „In Christus“ wirkt jedes gläubige Ich, in ihm sind deshalb alle Gläubigen zu inniger Gemeinsamkeit verbunden und in ihm empfängt alles Wirken und Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft seine reine, gläubige Bestimmtheit. So treffen sich also die drei Motive des Ichs, der Gemeinschaft und der gläubigen Norm, die beide zur Einheit verbindet wie sie durch beide als Norm bestimmt ist. Die gleichen Motive aber haben ebenso in der jüdischen Gemeinschaft ihre deutliche Ausprägung gefunden. Auch hier wirkt der Einzelne nur, weil er „Jude heißt“, und in seinem Wirken stellt eben diese jüdische Gemeinschaft sich dar. Die Norm aber, die beide verknüpft und möglich macht, heißt das Gesetz. So wäre also, wollte man jüdische, genauer pharisäische Frömmigkeit analog der paulinischen Wendung „in Christus“ charakterisieren, eine Formel „im Gesetz“ gefordert? Eben sie ist auch, wie frühere Darlegungen gezeigt haben [1]), gerade bei Paulus reich bezeugt. „Im Gesetz“ denkt und handelt der Pharisäer, wie der Apostel „in Christus“; „im Gesetz“ liegt die Norm und der Inbegriff alles religiösen Heiles. Wie es dort gilt, daß „in dem Gesetz“ oder auch „durch das Gesetz“ der Einzelne gerechtfertigt wird, so ist es hier allein „in Christus“, aber auch „durch Christus“ möglich. Der Jude kann sich „im Gesetz rühmen“, der Christ kann es allein „in Christo“; und wie die Gemeinschaft der gläubigen Christen „in Christus“ geeint ist, so ist es die jüdische „im Gesetz“; und ihre Glieder heißen „die im Gesetz“. So trägt das Gesetz die gleichen Funktionen, die für den Apostel „in Christus“ gesetzt sind, und beide Male werden sie sprachlich genau gleich bezeichnet durch das zu beiden gehörige Wörtchen „in“. Deshalb ist die berühmte Formel des Paulus aus dem bewußten Gegensatz zu einer ererbten pharisäischen Wendung „im Gesetz“ gebildet und empfängt von diesem Vorbild seinen entscheidenden Sinn. Man wäre also genötigt, von einer jüdischen Gesetzesmystik zu sprechen, will man das Wort von der Christusmystik aufrecht halten, die „in Christus“ sich zu deutlichem Ausdruck verdichte; wie jenes nur möglich ist als Ausdruck der letzten sachlichen Bedingungen, auf denen der Begriff des Glaubens ruht, so ist auch dieses nur in dem ganz allgemeinen Sinne möglich, durch den grundsätzlich aller Glaube einer „mystischen“ Beziehung zu seinem Gegenstande niemals entraten kann.

[1]) Siehe oben S. 23 ff.

Die Parallelität der pharisäischen und der apostolischen Formel führt noch tiefer. In ihrem scharf gegensätzlichen Verhältnis, das geschichtlich gleichsam den doppelten Feldruf hervorlockt: Hie im Gesetz, hie in Christus, lebt nicht nur die persönliche Erfahrung dessen, der einst ein Kämpfer für die väterlichen Ueberlieferungen war, jetzt ein Kämpfer „für Christus" geworden ist [1]); in ihm wird nicht nur die schöpferische Macht des Mannes sichtbar, der unter dieser Parole das große Werk der urchristlichen Mission zu seinem Lebenswerk auf dem Boden des römisch-hellenistischen Imperiums gemacht hat. Was in diesem Verhältnis sich bezeugt, das ist die tiefe sachliche Verbindung, die das Gesetz und Christus unlöslich verknüpft. „Christus ist des Gesetzes Ende", dieses Wort begründet, wie früher gezeigt wurde, die Ueberwindung des Gesetzes in strengem Sinne; d. h. es lehrt das Gesetz als ein notwendiges Moment innerhalb der reinen metaphysischen Bestimmtheit des Glaubens erkennen und erhalten. Es weist ihm den systematischen Ort an, der es im System des urchristlichen Glaubens oder genauer im Zusammenhang des in Christus gesetzten Geschehens rechtfertigt. Notwendig ist dieser Ort, solange die Tatsache des Glaubens an den Bestand der Geschichte geknüpft ist. Darum ist das „in Christus" nicht allein der reine Gegensatz zu einem „im Gesetz", sondern es bezeichnet auch die Einheit des Prinzipes, durch die eine Begründung „im Gesetz" erst möglich wird. Beide Formeln sind durch den Gedanken einer von Gott gesetzten Offenbarung verbunden, und das Wörtchen „in" repräsentiert nichts anderes als den metaphysisch bestimmten Sinn und die metaphysisch bestimmte Wirklichkeit dieser offenbarenden Taten Gottes und bindet beide damit an den Lauf der Zeit und Geschichte. Aber die Offenbarung Gottes „in Christus" ist eschatologisch bestimmt, in ihr ist Zeit und Geschichte erfüllt, weil sie selbst die Fülle aller Offenbarung ist. Darum kann, was immer an Offenbarungen Gottes im Lauf der Geschichte gesetzt sein mag, letztlich nur auf diese eschatologische Offenbarung gerichtet sein, wie alles zuletzt in ihr auch begründet ist. So weist das „im Gesetz" auf ein „in Christus". Aber auch das Umgekehrte gilt. Nur weil dieses „im Gesetz" unbezweifelbar gegeben ist, ist es möglich, von einem „in Christus" zu sprechen. Denn was Gott „in Christus" gewirkt hat, ist nichts anderes als der volle Sinn und die völlige Wirklichkeit dessen, was vom Beginn der Welt an die

---

[1]) Zum Sinn dieser Formel vgl. meinen Kommentar zu Phil 1 29.

Geschichte durchwirkt. Von diesem „Ende“ her enthüllt sich das göttliche Gewebe, das in den Teppich der Geschichte eingeflochten ist; es ist selbst nichts anderes als das einheitliche Bild, zu dem sich aller Fäden und Linien nur scheinbar wirre Vielfalt verflicht. Deshalb ist es auch sachlich gefordert, daß alles „im Gesetz“ Offenbarte mit allem „in Christus“ wirklich Gewordenen durch eine unlösliche Wechselbeziehung verknüpft sei. So sehr beide Formeln geschichtlich entgegengesetzt sind und die apostolische nur als das Nachbild der pharisäischen begriffen werden kann, so gewiß ist aus den letzten Bedingungen des urchristlichen Glaubens betrachtet die christliche Formel Urbild der jüdischen und beide in der Einheit einer metaphysisch bestimmten Offenbarung verbunden, durch welche „in Christus“ den Sinn und die Möglichkeit alles „im Gesetz“ göttlich Lebendigen darstellt.

Eine leichte Schwierigkeit scheint diesen Zusammenhang noch zu bedrücken. Ist er hier nicht rein aus dem Kreis jenes göttlichen Geschehens gesehen, das fern von allem Denken und Handeln der Gläubigen die Geschichte und Welt nur als den toten und spröden Stoff kennt, dem es seinen göttlichen Atem eingehaucht hat? Und doch ist gerade die Formel „in Christus“ für Paulus das göttliche Zeichen, das jede leise Regung des Herzens und jede offenbare Tat heiligt und klärt. Und wenn sie unter diesen Gedanken steht, wäre dann nicht eine Formel wie etwa im Glauben, in Gnade, in Kraft oder ähnliche zu erwarten [1]? Es bestätigt gerade diesen Zusammenhang, daß bei Paulus beides sich findet. „Gott versöhnte die Welt in Christus“, er läßt „in ihm“ seinen himmlischen Ruf erschallen [2] — alle solche Wendungen, die sich leicht mehren ließen, bezeugen nur, daß „in Christus“ gleichsam den Ort bezeichnet, an dem Gott allein wirkt. Diese Formel empfängt also Bedeutung und befreiende Macht gerade sub specie Dei. Was aber gibt den Wendungen „im Glauben“ anders die Kraft als eben Christus? Sie sind nur, weil Gott alles in Christus gesetzt hat; darum muß auch, wer immer gläubig heißt, „in ihm“ begründet sein. Wenn dennoch die Formel „in Christus“ ungleich häufiger ist als die genannten anderen, in denen das Motiv der Geschichte vergleichsweise stärker anklingt, so liegt auch dafür der

---

1) Auch diese Wendungen finden sich: *ἐν τῇ πίστει* 1 Kor 16 13 2 Kor 13 5 Gal 2 20; *ἐν πνεύματι* oder ähnlich Röm 7 6 8 9 15 9 1 15 13 19 1 Kor 6 11 12 3 9 13 2 Kor 6 6 Gal 6 1 Kol 1 8; *ἐν χάριτι* 2 Kor 1 12, auch Gal 1 6 2 Thess 2 16; *ἐν δυνάμει* Röm 15 13 19 1 Kor 2 5 4 20 2 Kor 6 7 Kol 1 11 1 Thess 1 5 2 Thess 2 9 u. a. m.

2) 2 Kor 5 19 Phil 3 14 (vgl. meinen Kommentar z. St.).

Grund nicht fern. Es ist der Gedanke der Gemeinschaft der Gläubigen, der in dieser Formel gesetzt ist. Es wird später erst genauer über die sachlichen Motive dieses Begriffs zu reden möglich sein; aber dieses läßt sich schon hier sagen: Der Begriff der Gemeinschaft steht für Paulus gleichsam auf derselben Ebene wie der metaphysische Begriff des Glaubens, der Gnade, des Evangeliums. Er ist die Möglichkeit und Wirklichkeit alles Denkens und Handelns des Ichs; von ihm ist es in allen Gedanken und Werken abhängig in der gleichen Weise, wie beide von dem Prinzip des Glaubens abhängig sind. Darum muß auch die Formel, die das Verhältnis von Ich und Gemeinschaft in einer höheren Gesetzlichkeit umspannt, den Ort nennen, durch den beide erst Leben und Dasein gewinnen; und dieser Ort ist allein Christus.

So bestätigt die Formel „in Christus" willkommen den bisher gefundenen Zusammenhang. Sie ist nicht der Ausdruck einer mehr oder minder verschwommenen Christusmystik, sondern einer klaren und in sich geschlossenen Christusmetaphysik, in der die letzten Bedingungen des Glaubensbegriffes um ihren eindeutigen Ausdruck ringen. Und sie ist bestimmt durch die Schärfe, mit der das Problem des gläubigen Lebens von der Seite seiner metaphysischen Bestimmtheit erfaßt worden ist. So deutlich die Formel den bleibenden Widerstreit zwischen dem Ergriffenwerden von Christus und dem Jagen nach Christus zur Voraussetzung hat, so deutlich ist es auch, daß in der sprachlichen Form nichts von diesem Widerstreite ausgedrückt ist. Sie spricht nur von dem Einen: „in Christo", als seien alle Bindungen des Gläubigen an Zeit und Welt schon abgestreift, als lebte der Gläubige rein und völlig in jener Welt, fern von Zeit und Raum, die allein den Namen Christi kennt und die Fülle seines Wesens ist. Auch in ihr bekundet sich die Reinheit, mit der Paulus von der metaphysischen Bestimmtheit des Glaubens erfüllt ist. Es begreift sich aus dem gleichen Grunde, daß diese Formel „in Christo" ungleich häufiger ist als die andere „Christus in euch". Denn diese Wendung spricht von Christus, als sei die bleibende Heimat seines Wirkens und seiner Wirklichkeit in geschichtlich und naturhaft bestimmten Menschen gesetzt. So gewiß aber Christus auch in der Gemeinde da ist, so gewiß ist auch dieses Leben in den Grenzen geschichtlicher Bindungen seinem zu Gott erhöhten Dasein unangemessen und letztlich aufgehoben. Zwar bleibt es tief bezeichnend, daß eben dieser Ort nur die Gemeinde als eine geschlossene Ganzheit ist — nirgends begegnet ja ein „in dir

oder ihm" —, daß auch in diese Ganzheit der Apostel nicht unmittelbar eingefügt wird — niemals heißt es in uns, wohl aber mit tiefem und ursprünglichem Jubel „in mir" —, aber um so deutlicher ist auch, daß dieses „Christus in euch" nicht der letzte Grund und das letzte Ziel alles gläubigen Lebens ist. Hier wird in die verwirrende Enge des geschichtlich gläubigen Lebens Christus stärker hineingezogen, der doch nur in der grenzenlosen göttlichen Fülle jenseits dieser Enge seiner Gemeinde „Herr" ist. Darum ist es tiefer und angemessener zu sagen, daß alles in Christo wirkt und lebt, als daß Christus „in euch" lebt. Ueber dieser Doppelbeziehung, die also unter eschatologischem Aspekt erst gültig und bestimmt wird, erhebt sich dann die große Hoffnung einer letzten ewigen Einheit: „Gott alles in allen." Sie hat den Gegensatz von Christus und Geschichte endgültig aufgehoben; sie ist das Ziel, auf das alle Gewißheit „in Christo" und alles Heil „Christi in euch" als stete und bleibende Hoffnung immer verweisen.

11.

Noch einmal wird es notwendig, zu der metaphysischen Bestimmung des Glaubens zurückzukehren. Ein doppelter Begriff des Glaubens ist im paulinischen Denken unterschieden; er bezeichnet auf der einen Seite die gläubige Tat des Ichs, auf der anderen Seite das Prinzip, durch das jene Tat erst möglich wird. Diese gläubige Tat bleibt immer wie aus einer unbestimmten Ferne auf ihr letztes Ziel gerichtet. Es gibt hier also kein Erlebnis der Rechtfertigung, als sei sie eine Bedingung, durch die Gerechtigkeit im Leben und Herzen des Einzelnen wirklich wäre; denn diese Rechtfertigung aus Glauben ist nicht unmittelbar auf die monadische Bestimmtheit des Ichs bezogen. Jenes Prinzip des Glaubens bleibt noch in einer abstrakten Allgemeinheit, die nicht von der konkreten Vielheit gläubig monadischer Setzungen erfüllt ist. Prinzip und Tatsache fallen hier noch nicht zusammen, wie es sachlich gefordert wäre; man weiß, daß es Luthers Tat ist, das konkret Allgemeine des Glaubens neu bestimmt zu haben. Wo aber die Macht des geschichtlich-gläubigen Handelns sachlich nicht zu ihrem Recht kommt, da muß sie an anderen Orten hervorbrechen; und wo die Gewalt der metaphysischen Setzung die geschichtliche Besonderheit dieses Handelns unterhöhlt, da muß auch sie selbst mit geschichtlichen Elementen unbestimmt sich vermengen.

Von der Gewalt eines aus ursprünglicher Freiheit wirkenden Ichs

ist in paulinischen Briefen nicht oft die Rede. Sie kennen nicht das Bekenntnis: „Ich glaube". „Ich arbeite" kann es nicht mehr mit Recht heißen, sondern nur: „nicht ich, sondern die Gnade Gottes, die mit mir ist" [1]). Und selbst das eine bekennt Paulus von sich, daß „nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir lebt" [2]). Es ist kein Zweifel, daß hier die tiefsten Kräfte und die fruchtbarsten Erkenntnisse des paulinischen Denkens gesetzt sind. Denn es gehört zum Begriff des gläubigen Ich, daß es sich und seine ganze Existenz im weitesten Verstande von Gott gesetzt weiß. Nichts ist, was ihm noch zu eigen wäre; selbst der Begriff des Ichs, ein im strengen kritischen Sinne letzter Begriff, hat aufgehört, durch sich selbst bestimmt zu sein. Darum ist es dem Glauben notwendig, daß sein Ich durch die Macht der offenbarenden Tat Gottes ausgelöscht werde und gleichsam über ihm göttliche Feuerzungen sichtbar werden. Aber es gilt auch dieses Andere, daß dieses Ausgelöscht-werden nur dem Glauben möglich ist und daß es damit als Tat des gläubigen Ich begriffen werden muß. Bei Paulus aber erscheint die Setzung Gottes mit einer dogmatisch bestimmten Gewalt, so daß sie die Ursprünglichkeit dieser geschichtlich-gläubigen Setzung gleichsam verdunkelt. Hier ist der gläubige Gegenstand alles; sein Vollzug ist wohl eine Voraussetzung, ohne die seine Offenbarung nicht möglich und wirklich wird, aber nirgends die konstitutive Bedingung des gegenständlichen Gefüges, auf das der Glaube gerichtet ist. So kann es heißen: „Niemand kann sagen: Jesus der Herr, es sei denn durch den heiligen Geist." Nicht mehr ein Ich spricht diese bekennenden Worte, sondern allein die fremde Macht des Geistes, so daß dieses Ich zu dem Instrument wird, auf dem fremde Worte erklingen. Und dennoch erschließt diese Sprache des Geistes dem Ich die Fülle allen gläubigen Heiles. Alle Regungen des menschlichen Herzens, alle Gedanken und Werke sind nur durch „Christusliebe, Christuskraft" oder wie immer diese Wendungen lauten [3]); was den Einzelnen erfüllt, ist zuletzt der, „der euch den Geist spendet und Kräfte in euch wirkt" [4]). Noch ist nirgends der Begriff einer gläubigen Seele gefunden, in dem die monadische Bestimmtheit des Ichs aufgehoben ist, um in ihm sich zu bewahren; das Ich ist kaum mehr als der Schauplatz, auf dem göttliche Mächte ihr Werk und Wesen treiben.

So werden denn diese Mächte — es ist letztlich Christus, in dem

---

[1]) 1 Kor 15 10. [2]) Gal 2 20.
[3]) Vgl. O. Schmitz a. a. O. [4]) Gal 3 5.

alles gläubige Geschehen sich verdichtet — in einer dunklen und wundersamen Weise in das Leben der Geschichte hineingezogen. Jene Tat Gottes, die in der Auferstehung Christi sichtbar ward, wirkt mit verborgener Macht alles Geschehen und führt es dem Ende der Vollendung zu. Immer offenbarer zieht „der Triumphzug Christi" durch die Völker, den sein Apostel gleichsam nur im Gefolge mit seinen Gläubigen begleitet [1]), näher ist der Tag Christi gerückt als damals, als „wir gläubig wurden". Es ist in solchen Aeußerungen mehr gesagt als der schlichte, gläubige Gedanke, daß Gott die Welt und ihre Geschicke leitet; auch mehr und anderes als der ahnungsvolle Glaube, daß alles Geschehen nur das irdische Bild eines Wechselns und Wandelns ist, das in Geistersphären unsichtbar die Lose verteilt. Denn die Geschichte ist schon aufgehoben, und „die Gestalt der Welt vergeht". Von einem Geschehen in ihr läßt sich also im strengen Sinne nur dann reden, wenn es zum Transparent jenes übergeschichtlichen Geschehens wird, das die Macht Christi setzt. In seinem sichtbaren und doch nicht voll enthüllten Anblick zu stehen, ist alle Fülle des Glaubens. Nun ist dieses Vergehen der Welt und das Anbrechen des neuen Tages, wie früher gezeigt wurde, nur ein Zeichen der metaphysischen Bestimmtheit, in der die Gestalt Christi selbst steht. So ist sie es also, die das Werden und Wachsen, kurz gesagt, die geschichtliche und naturhafte Gebundenheit in sich aufgenommen hat; die Metaphysik des Glaubens drängt selbst zur Geschichte als ihrer Heimat, an die sie durch die gläubige Tat des Ichs gebunden ist und von der sie sich in solcher Gebundenheit wiederum löst. Sie drängt auch dort zu ihr, wo bei Paulus eben dieses gläubige Handeln durch ihre alles wirkende Gewalt ausgeschlossen zu sein scheint.

Wenn so die gläubige Tat mehr oder minder ausgeschlossen wird, um dem gläubigen Prinzip Raum zu schaffen, so ist darin nichts Negatives gesetzt, sondern gerade ein rein Positives gemeint. Denn nun wirkt Gott und Christus alles; und dieses Wirken gibt dem gläubigen Ich die unumstößliche Sicherheit seines Bestandes. Aber es ist auch in dieser gläubigen Erfahrung allein faßbar und „wirk"-lich. Dann enthält aber auch jenes von Gott gewirkte Geschehen nur dieses, daß „das Evangelium in der ganzen Welt Frucht trägt" [2]); es ist also gerade mit dem Bestehen und Leben der Gläubigen eines. Richtet sich ihr Blick auf die Dämmerung des Tages Christi, der wie aus eigener

---

[1]) 2 Kor 2 14. [2]) Kol 1 6.

Macht und nach eigenem Gesetz über die Welt heraufzieht, so wird nun klar, daß er in der immer wiederholten Tat vieler und sich mehrender Gläubiger seinen Anbruch bereitet. Wichtiger ist in diesem Zusammenhange ein anderes Moment. Jener Tag, den der seit der Auferstehung wirkende Prozeß des Geschehens immer deutlicher ankündigt, ist der Tag des Weltgerichtes. So ist also auch dieser Prozeß auf die Welt gerichtet, weil er in ihr sich gestaltet. Was sich durch ihn vollzieht, ist ein Scheiden und Richten in ihr und damit zugleich ein Richten und Verurteilen des gesamten empirischen Bestandes der Welt. „Die Gestalt dieser Welt vergeht", weil der Triumph Christi immer herrlicher wird; und in ihrem Vergehen wächst ein neues gottgesetztes Leben empor, das auch die stumme Kreatur mit ergreift. Hier liegt die Möglichkeit beschlossen, die gesamte Welt als den Schauplatz eines Kampfes zu denken, in dem göttliche und widergöttliche Mächte um ihre Beute streiten. Christus und Satan, Engel und Dämonen, Glaube und Sünde, sie sind die nicht mehr menschlichen Gewalten, die alles Geschehen durchwirken und durchdringen.

Wenn aber das Handeln Gottes auf die Welt sich bezieht, weil es sich in ihr vollzieht, so muß auch das Handeln der Gläubigen die gleiche Bestimmung tragen. Es ist auf die Welt gerichtet gerade dort, wo es rein aus dem Glauben lebt. Glaube ist also nicht so sehr die metaphysische Bestimmung eines Ichs, sondern an dem Ich sich vollziehende Darstellung seiner metaphysischen Bestimmtheit vor der „Welt". „Ein Schauspiel wurden wir der Welt, den Engeln und Menschen" [1]). Dieses bittere und zugleich triumphierende Wort des Paulus birgt einen tiefen sachlichen Kern. Gerade in seinem Handeln und Leiden steht der Gläubige in der Mitte zwischen Gott und Welt; was er darum in der Zeit ist und wirkt, das erschöpft sich in seiner paradigmatischen Bedeutung für die „Welt"; es ist Bild dessen, was sie ihrer göttlichen Bestimmung nach sein soll. Damit ist ein tiefer Bezug auf diese Welt wohl gesetzt; es ist der unablässige Drang, im Dasein und Wirken darzustellen, was göttliche Gabe und Aufgabe des Glaubens ist. Und nur eines seiner Zeichen, wohl das faßlichste und geschichtlich wirksamste, aber nicht das einzige, geschweige denn das allumfassende ist der Trieb zur Mission. So kann es geschehen, daß die Welt zu dem Forum wird, vor dem der Gläubige sich darzustellen hat. Dabei ist auch hier zunächst nicht an die sündige und geschicht-

---

[1]) 1 Kor 4 9.

liche Beschaffenheit der Welt gedacht, sondern an das, was sie gleichsam als bleibender Gedanke Gottes ist. Aber in solcher Darstellung wird dann auch der Abgrund grell sichtbar, der den Glauben von dem geschichtlichen Bestande dieser Welt unüberbrückbar scheidet. Diese Welt ist nur darum das Forum der gläubigen Tat, damit sie als das dem Glauben immer Ferne, der Glaube als das der Welt immer Fremde sich offenbare. Die Welt ist „draußen", und nur im Innern des Heiligtumes, den das Prinzip des Glaubens in der Gemeinde erbaut, liegt die Möglichkeit und Wirklichkeit alles gläubigen Handelns. Was jeder dem Bruder tut, ist das einzig Wichtige und dem Glauben Gemäße. Der Gedanke der Gemeinschaft tritt hier mit entscheidender Wucht in den Zusammenhang ein. Aber auch er drängt wieder zu der Darstellung vor der Welt; denn sie ist Zeichen des Geschehens, daß Gott die Welt dem Ende, den Glauben der Vollendung entgegenführt. So quillt aus dieser Bestimmung des Glaubens die Sehnsucht nach dem Martyrium, von der besonders der Brief an die Philipper erfüllt ist; denn im Leiden und Bekennen, das aus geschichtlicher Verborgenheit zu der Oeffentlichkeit der Welt gediehen ist, steht der Gläubige als die Mitte zwischen Gott und Welt, Gemeinde und Welt da. Dieses Martyrium ist also der Höhepunkt des gläubigen Lebens; hier fällt auch alle Undeutlichkeit, die dem Gedanken des Glaubens sonst anhaftet. Dieses Ich ist Prinzip und Tat des Glaubens zugleich, sein Handeln auch Gottes Handeln an ihm, aber es ist diese Einheit auch nur in der Stunde des Martyriums [1]).

In dieser Doppelheit, in der der Glaube zur Gemeinde und zur Welt steht, ist ein letztes Ziel verhüllt, das für Paulus das höchste bleibt: „Daß ihr lauter und untadelig seid am Tage Christi, erfüllt mit Früchten der Gerechtigkeit durch Jesus Christus" [2]). Diese Mahnung, die immer wieder ertönt, hat zur Voraussetzung, daß so lange der Gläubige in dieser Welt steht — und glauben heißt auch in der Welt sein —, die gottgesetzte Wirklichkeit seines Lebens nicht völlig gereift ist. Darum verpflichtet sie ihn zur sittlichen Tat, und diese Tat ist begründet allein in dem göttlichen Sein des Glaubens. So wäre also der gläubig Handelnde wieder in den unendlichen Prozeß einer Auseinander-

---

[1]) Vgl. außer meinem Kommentar zu Phil auch den Aufsatz: Die Idee des Martyriums in Judentum und Urchristentum (Ztschr. f. syst. Theol. V [1927] 276 ff.) und die demnächst erscheinende Breslauer Dissertation von Gottfried Fitzer, Der Begriff des μάρτυς.

[2]) Phil 1 10 f.

setzung zwischen Gut und Böse verflochten, als dessen Möglichkeit und Inbegriff der metaphysische Begriff des Glaubens gegeben ist? Aber solcher Prozeß ist seinem Begriffe nach unmöglich; denn er kennt kein metaphysisches Prinzip, das ihm zum Grunde diene, in ihm sich gestalte, sondern er fordert, daß die Norm des Guten im Handeln zugleich erfüllt werde und unerfüllt bleibe. Paulus redet denn auch niemals von der grundsätzlichen Unerfüllbarkeit der sittlichen Idee; vielmehr ist den Gläubigen im Glauben die Macht zuteil geworden, allezeit „würdig des Herrn zu wandeln" [1]). So bestätigt sich zunächst, was früher dargelegt war, daß Paulus nicht aus dem Zweifel an dem Wert alles sittlichen Handelns zum „Glauben" weitergeschritten ist. Wie in seiner pharisäischen Zeit, so gilt auch jetzt die Voraussetzung, daß die sittliche Tat die Macht habe, das ethische Sollen und das empirische Sein zu einen. Was bedeutet dann der Gedanke des Werdens, der die Gläubigen zur sittlichen Vollendung führen soll? Er ist notwendig wegen der undeutlichen Ferne, in der die gläubig-sittliche Tat zu dem metaphysischen Prinzip des Glaubens steht. Wie alles Verhalten in der Zeit als Wirkung seiner fremden Macht begreifbar sein muß, so auch als Wirkung der freien Tat des Ichs. Wohl ist diese Tat erst durch jenes Prinzip möglich, aber um so dringlicher auch die Pflicht, diese Möglichkeit zur Wirklichkeit zu gestalten, um so unerschütterlicher auch die durch jenes Prinzip verbürgte Gewißheit, daß dieser Weg immerwährender Gestaltung zur Vollendung „am Tage Christi" führt. Freilich kann nicht verborgen bleiben, daß in jeder sittlichen Tat wieder das gleiche metaphysische Prinzip wirksam und der Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit undefiniert ist. In jenem Anfang des Weges liegt schon sein Fortgang und sein Ende beschlossen; nicht zufällig ist es darum, daß in solchen Mahnungen immer wieder Bilder des organischen Lebens auftauchen. Darum ist dieses Werden, das von der sittlichen Tat geprägt wird, immer schon ein Sein; und die geforderte „Lauterkeit" nichts anderes als die im Glauben geschenkte „Vollkommenheit". Wieder ist hier der Nachklang des pharisäischen Satzes spürbar, daß der Mensch ist was er wirkt; aber ihm ist hier auch die metaphysische Begründung gegeben, daß er nur wirkt, was er aus Glauben ist.

So wäre also der Gedanke eines „Werdens" unmöglich? Er ver-

---

[1]) Kol 1 10, auch Phil 1 27.

deutlicht zunächst die Stärke des Ethos, die in aller metaphysischen Bestimmtheit wirksam ist. Er richtet sodann den Blick auf den Begriff jenes früher erörterten Prozesses, in dem „wir alle von Herrlichkeit zu Herrlichkeit verwandelt werden". Dieser Weg der Verwandlung und jener Weg der lauteren Tat gehören zusammen wie das Prinzip des Glaubens, welches der Geist ist, zu der Tat des Glaubens [1]). In beidem aber spiegelt sich der Gang des göttlichen Geschehens, der von dem mit der Auferstehung gesetzten Ende der Welt zu der mit der Parusie kommenden Vollendung der Gemeinde und Vernichtung der Welt in immer herrlicherer Manifestation führt. Mit diesem Prozeß ist auch der andere Prozeß begründet, der den Einzelnen wie auf doppeltem Wege zum „Tage Christi" leitet; und diese Doppelheit ist ein letztes Zeichen für die Unbestimmtheit, in der die gläubige Erfahrung zu der in ihr faßbaren göttlichen Offenbarung steht.

So ist denn auch dieses letzte Ziel religiös-sittlicher Vollkommenheit wieder der Gemeinde oder Christus und der Welt zugewandt. „Vor Gott und Menschen" soll der Gläubige untadelig bestehen. Darin wiederholt sich auf neuem Grunde eine bekannte ethische Haltung des Judentums. Weil es sich von Gott als Träger seines Willens gesetzt weiß, ist es den Menschen auch die einzige Darstellung, vor Gott die einzige geschichtliche Wirklichkeit seiner Norm. Dort ist es das Licht derer, die im Dunkel sind, hier ist es die Gemeinde, die nach der Gerechtigkeit Gottes in ihrem geschichtlichen Dasein immer von neuem „jagt". Ist diese Haltung so bei Paulus tief bewahrt, so ist doch auch die Schärfe der in ihr schlummernden Gegensätze klarer ans Licht getreten. Jene metaphysische Gesetztheit im Glauben hat alle zeitlichen und räumlichen Bindungen grundsätzlich abgestreift; eine „neue Schöpfung" ist geworden, und gespalten ist die ungeklärte Einheit, in der die göttliche Erwählung und der geschichtlich nationale Bestand dieser Gemeinschaft sich verflocht. Das gläubige Ich gehört der Geschichte nicht mehr; wie eine leere Hülse ist sie zu Boden geglitten. Es bleibt nur ein Band, das sie noch grundsätzlich an diese Welt kettet, die Naturhaftigkeit des Leibes: „Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?" Diese naturhaften Mächte, sind sie gleich durch die Tat Christi überwunden, wirken noch in der Zeit des dunklen Fristens bis zur Parusie des Herrn. Um so dringlicher aber ist die Pflicht, daß aus dieser Naturhaftigkeit, die der Sitz aller

---

[1]) Daher die Mahnung Röm 12 2: μεταμορφοῦσθε!

sündigen Regungen ist, wie früher gezeigt war, nicht neue Bindungen dem Gläubigen erwachsen. Denn der Glaube ist das einzige Sein und Leben, und was nicht aus dem Glauben ist, Sünde. Darum ist es mit neuem Sinn der gläubigen Tat überantwortet, das einzig Wahre, das aus dem Glauben quillt, durch Glauben zu bewahren und zu bewähren.

12.

In solchen Zusammenhängen tritt noch ein letzter Gesichtspunkt hervor, unter dem das Verhältnis zwischen dem Prinzip des Glaubens und der Tat des Glaubens von einer neuen Seite sich darbietet. Beide sind mit einander verbunden und von einander geschieden; sie sind es in dem gleichen Sinne, wie das Gesetz mit den Werken des Gesetzes verbunden und von ihnen geschieden ist. Immer segnet der Glaube den Gläubigen in seiner Tat, wie das Gesetz den Frommen in seinem Werk erfüllt; darin sind beide auf das handelnde Ich bezogen. Und immer ist dieses sein Handeln auf den Glauben gerichtet, wie die Tat des Frommen immer auf das Gesetz; es atmet in seiner Luft und wächst in seiner Sphäre zu der „Lauterkeit" sittlicher Vollendung. Darum gibt es hier kein Wühlen in den Tiefen der eigenen Seele — das Ringen der Gedanken, die sich verklagen und entschuldigen, ist nur „unter den Völkern" möglich —, darum hier keine Unablässigkeit, die den Segen erzwingt. Aber ein anderer Kampf ist hier gesetzt, ein stetes Leiden an dem spröden und sündigen Stoffe der Welt, der den eigenen Leib unentrinnbar bindet; gleichsam von außen schlagen ihre Wellen gegen die sicher behütete Feste des eigenen Daseins, die im Schirm des Friedens Gottes unüberwindbar steht [1]). Wer möchte verkennen, wie hier die tiefe prophetische Bestimmung der jüdischen Religion, gegen die Völker zu stehen, weil sie ewig bei Gott steht, mit neuem Sinne und neuen Sinnen lebendig geworden ist? Freilich ein Unterschied öffnet sich auch zwischen der Macht des Glaubens und der des Gesetzes, dem „Werk des Glaubens" und dem Werk des Gesetzes. Das Gesetz hat, ob es gleich heilig und gut ist, unlöslichen Bezug auf die Sünde, es ist ihre letzte „Kraft"; der Glaube Christi ist frei geworden und hat gleichsam in höheren Kreisen einen neuen Lebensgrund geschaffen. Vor ihm werden die Unterschiede, die einst das Gesetz zwischen „Juden und Hellenen" aufrichtete, nicht völlig beseitigt; sie sind in der Geschichte von Gott gesetzt. Und dennoch

---

[1]) Phil 4 7 Kol 2 5.

sind auch sie zuletzt aufgehoben, denn die Geschichte selbst vergeht und ist vergangen wie die Gestalt dieser Welt.

So ist also der Glaube als metaphysisches Prinzip nichts anderes als göttliche Offenbarung; und ihm gebühren daher die gleichen Funktionen wie dem Begriff des Geistes, des Wortes, des Evangeliums. In der Tat hat Paulus ja oft genug alle diese Worte wechselweise gebrauchen können. Wie er von der Verbundenheit mit dem Evangelium spricht, so auch von einer Verbundenheit mit dem Glauben [1]); er lebt „im Glauben" wie im „Geist", er „steht im Glauben" wie „im Herrn", „erbaut in ihm und gestärkt durch Glauben" [2]). Ja, es ist möglich, von dem „Geist des Glaubens" zu sprechen [3]). Wie die Gerechtigkeit „aus Gott" ist, so ist sie auch „aus Glauben" [4]). Aber in solchen Wendungen kündet sich auch ein leiser Unterschied an. Der Begriff des Glaubens ist näher dem Reich der gläubig geschichtlichen Tat verbunden als die Begriffe des Geistes oder des Wortes. Erfassen diese den gesamten Sachverhalt aus den Bedingungen seines gegenständlichen Gefüges, so jener aus der Möglichkeit seines gegenständlichen Vollzuges. Wohl ist Glaube durch die erfüllte und zu erfüllende Einheit von gläubigem Gegenstand und gläubigem Vollzug definiert; in ihr ruht die alle Bedingungen sprengende Gewalt seiner Unmittelbarkeit und die Tiefe seiner Einfalt. Aber es ist für Paulus charakteristisch, daß diese Unmittelbarkeit nur durch eine Reihe sachlicher Vermittlungen möglich ist. Wie von ihrer höchsten Höhe führt sie von Gott zu Christus und geht von ihm in vielfältigen Strahlen durch Wort, Geist, Evangelium zum Prinzip des Glaubens, durch das als letzte Glieder dieser Reihe Welt und Ich bestimmt werden. Und diese Reihe hat ihr Gegenbild in einer widergöttlichen Folge von Vermittlungen; sie folgen sich als Satan, Fleisch, Sünde, welche das leibliche Dasein des Ichs bestimmt. So ist der Mensch wie die Welt die unbestimmte Mitte, die grundsätzlich durch Christus zu ihrer in Gott gesetzten Bestimmung geführt ist und die in jedem der Gläubigen durch das Prinzip des Glaubens zu Gott hin entschieden wird.

Aber so deutlich diese doppelte Kette von Vermittlungen sich in paulinischen Briefen gegenübersteht, so enthält sie dennoch ein zweideutiges Moment. Denn in ihr scheinen sich Christus und Teufel,

---

[1]) *κοινωνία τοῦ εὐαγγελίου* Phil 1 6; *κοινωνία τῆς πίστεως* Philem 3; vgl. meinen Kommentar zu Phil 1 6. [2]) Kol 2 7. [3]) 2 Kor 4 13.

[4]) Das erste Phil 3 9; das zweite Röm 3 22—28 u. ö.

Geist und Fleisch, Glaube und Sünde als gleich mächtige Gegner gegenüberzustehen, die um die Beute der Welt und des Ichs ringen. Solch gegensätzlicher Dualismus ist nicht nur geschichtlich für Paulus unmöglich, mag er auch gelegentlich einmal den Teufel den „Gott dieses Aeons" nennen [1]), sondern enthält auch sachlich einen Widerspruch. Denn der Begriff des Teufels oder der Sünde kann allein durch seinen Gegensatz zu dem Begriff Gottes und des Glaubens bestimmt werden; er ist das widergöttliche Nein zu dem göttlichen Ja, die Negation zur Position. Wie aber für jedes Nein der Gedanke des Ja das Prinzip klarstellt, ohne das es selbst nicht bestimmt ist, so ist auch hier der Begriff von Teufel und Sünde nur in seiner Abhängigkeit von Gott und Glauben möglich. Das bedeutet, daß der Gegensatz, in dem die beiden genannten Reihen zueinander stehen, immer auch überwunden ist. Nun ist die Reihe des Glaubens nur eschatologisch möglich, die Reihe der Sünde aber enthält das Moment der naturhaften und geschichtlichen Bestimmtheit. So wäre also zu fordern, daß auch an dieser letzten Reihe sich ihre Abhängigkeit von jener ersten offenbare. Sie ist denn auch von Paulus deutlich genug herausgehoben. Diese dritte Reihe, die man die heilsgeschichtliche nennen könnte, ist diese: Gott, jüdisches Gesetz und jüdische Gemeinschaft, Welt und Ich. Sie ist innerhalb des naturhaften und geschichtlichen Bestandes von Welt und Menschen das Zeichen göttlicher Ueberlegenheit und Ueberwindung. Darum ist aber auch in ihr eine weitere Mitte zwischen den paarweisen Gegensätzen gesetzt; d. h. jüdisches Gesetz und jüdische Gemeinschaft gehören gleichsam zwei Reichen zu. Der sündigen Welt bedeuten sie die überlegenen Zeichen göttlicher Wahrheit und Wirklichkeit; sie sind eben darum auch in dem eschatologischen Reich Christi zu bleibender Dauer bestimmt. Und sie sind dennoch seiner gotterfüllten Wirklichkeit als Zeichen die immer Ueberwundenen.

So wird in dieser schematischen Gruppierung noch einmal das alte Verhältnis zwischen dem Gesetz auf der einen, dem Glauben oder Geist oder Evangelium auf der anderen Seite deutlich. Sie können und müssen sich entsprechen, weil sie metaphysisch bestimmt sind. Nun ist dem jüdischen Gesetz die jüdische Gemeinschaft zugeordnet; auch sie muß also ihr eschatologisches Gegenbild haben. So wird das Problem gestellt, wie durch den Begriff des Glaubens der Begriff der Gemeinde bestimmt werde. Wenn wir uns ihm jetzt zuwenden, so

---

[1]) 2 Kor 4 4.

ist der Analyse von vornherein durch die doppelte Bestimmung des Glaubensgedankens eine zweifache Richtung gewiesen. Auch der Begriff der Gemeinde muß unter dem Gesichtspunkt seiner metaphysischen Bestimmtheit und seiner geschichtlichen Bestimmung, seiner religiösen Geltung und Setzung betrachtet werden.

GEMEINDE UND APOSTEL

Es ist bekannt, daß die paulinischen Briefe häufiger von Gemeinde sprechen als irgend eine der übrigen neutestamentlichen Schriften. Viele von ihnen kennen nicht einmal das Wort; und die wenigen, die es verwenden, bezeichnen damit zumeist eine bestimmt umrissene Größe, die geschichtliche Tatsache eines Verbandes von Gläubigen. Neben den Paulusbriefen kann allein die Apostelgeschichte sich behaupten. Nun sind ja Paulusbriefe und Apostelgeschichte die wichtigsten Dokumente urchristlicher Mission; man könnte deshalb meinen, daß die Häufigkeit des Wortgebrauches sich darin leicht und sicher begründe. Aber eine weitere Beobachtung kommt hinzu: Eben diese Apostelgeschichte versteht unter Gemeinde nichts anderes als eine geschichtlich gegebene, in Zeit und Raum sich verteilende Größe. Sie spricht von d e r Gemeinde, und nur wo sie das Werk des Paulus schildert, auch gelegentlich von d e n Gemeinden. Paulus weiß freilich wie sie von beidem zu reden. Er kennt „die Gemeinde Gottes" [1]; sie stellt sich ihm dar in den palästinensischen Kongregationen der Gläubigen. Er kennt weiter die „Gemeinde Gottes" hier und dort in dem ganzen Bereiche seines Werkes und spricht deshalb auch von „Gemeinden" [2]. Er kennt endlich die eine Gemeinde, die alle Einzelgemeinden in sich zur Einheit beschließt [3]. So ist zunächst einmal der paulinische Begriff der Gemeinde weit komplizierter und differenzierter als alles, was sonst das Neue Testament uns von dem Gemeindegedanken bezeugt.

Es ist unmittelbar erkenntlich, daß diese schlichten Tatsachen eng mit der besonderen Art der paulinischen Mission zusammenhängen. Bis zum Beginne seines Werkes vollzieht sich die urchristliche Mission sozusagen in einem Wirken und Verkünden, das hier und dort innerhalb und außerhalb der Grenzen Palästinas einzelne Gläubige zu gewinnen trachtet. Paulus hat, wie es scheint, zum ersten Male

---

[1] 1 Kor 15 9 Gal 1 13 Phil 3 6.

[2] Z. B. 1 Kor 1 2 10 32 11 16 Röm 16 4 u. ö.

[3] Kol 1 18 24.

auf diese mehr zufällige Art des Missionierens verzichtet. Er steht, wo er verkündet, an öffentlichen, weithin sichtbaren Punkten, in Synagogen und Schulen, auf Marktplätzen und vor dem Forum der Behörden, er will nicht einzelne zu seinem Evangelium ziehen, sondern überall eine „Gemeinde Gottes" bilden. Wie er dem Raume nach, den sein Werk erfüllen soll, in Provinzen und Hauptstädten denkt, so der Gestalt nach, zu der es sich formen soll, in Gemeinden. Die tieferen sachlichen Gründe dieser veränderten Missionsmethode aufzudecken, ist hier noch nicht möglich; wohl aber scheint die Tatsache dieser Missionsweise das häufige Vorkommen des Wortes und Begriffes der Gemeinde zu erklären.

Dennoch genügen auch diese Tatsachen nicht. Denn Paulus ist der einzige im Urchristentum, der auf den Begriff der ihrem Gott und ihrem Herrn zugehörigen Gemeinde einen entscheidenden religiösen Wert gelegt hat. Wo immer von der Gemeinde mit religiöser Bedeutsamkeit sonst gesprochen wird, sei es in dem bekannten Jesuswort an Petrus [1]) oder im Hebräerbrief [2]) oder in der johanneischen Offenbarung, da ist sie eine rein eschatologische Größe. Sie ist etwa das neue Jerusalem derer, die seit Ewigkeit im Himmel aufgeschrieben sind, sichtbar erst, wenn der Herr am Ende der Tage sichtbar sein wird [3]). Bei Paulus aber ist sie „der Leib Christi" — bekanntlich hat nur er dieses Bild [4]) —; an jedem Ort, wo Gläubige sich zusammenfinden, ist sie da, und was am Tage Christi zu tun bleibt, ist dieses, daß sie durch den Apostel als „reine Braut" ihrem Herrn entgegengeführt wird [5]). Wie sie also immer und überall da ist, wo Gläubige sich zusammenfinden, so ist sie auch wieder nicht da. Denn in ihr soll erst in Zukunft die Fülle der Heiden und der Juden gleicherweise wohnen. Sie wächst in der Zeit; und erst wenn sie die gesamte Welt umgriffen hat, ist ihre gottgesetzte Bestimmung erfüllt und ihre reine Vollendung da. So hat also Paulus einen eigentümlichen Begriff der Gemeinde geschaffen, der ihn von allen vor oder neben ihm möglichen Gemeindegedanken deutlich sondert. Auf welchen sachlichen Motiven ruht dieser Begriff?

[1]) Das Futurum *οἰκοδομήσω* meint nicht ein Ereignis im Laufe der Zeit, sondern am Tage des „Kommens des Messias". Das ist häufig nicht genügend beachtet; vgl. zuletzt K. L. Schmidt, Der Begriff der *ἐκκλησία* im Urchristentum (Festschrift für Deißmann 249 ff.), wo weitere Literatur; s. jetzt auch den Vortrag von E. Peterson, Die Kirche (1929).

[2]) Hebr 12 23. [3]) Apok 21 2 9 ff. 3 12.

[4]) Röm 12 4 f. 1 Kor 10 17 12 12—44 Kol 1 18 24 3 15. [5]) 2 Kor 11 2.

1.

Eine der wichtigsten Voraussetzungen der paulinischen Gemeinde verrät sich sogleich in einer Reihe gleichgesinnter Namen; Gemeinde heißt Same Abrahams oder Israel [1]). So sind also die jüdische und die urchristliche Gemeinschaft in der Einheit eines und desselben Prinzips verbunden. Mögen beide geschichtlich und sachlich zu der schärfsten Gegensätzlichkeit auseinandertreten, beide heißen und sind „Israel"; und auch der Ausweg ist nicht möglich, daß Paulus einen ihm teuren Namen aus persönlicher Pietät in einem nur mehr bildhaften Sinne bewahrt hätte. Denn selbst wenn der Name nur ein mehr oder minder treffendes „Bild" wäre, so ist damit schon gefordert, daß bestimmte sachliche Züge die beiden Gemeinschaften verbinden, die bildlich verflochten worden sind. Was aber ist dieses sachlich Verbindende?

Der Begriff der jüdischen Gemeinschaft, wie ihn der Pharisäer Saulus bestimmt hat, ist durch drei Motive bestimmt; sie heißen Gott, Gesetz und Welt. Gott ist ihr ewiger Stifter, der sie durch die Verleihung des Gesetzes wie durch die Verheißung an Abraham in der Geschichte und aus der Geschichte erwählt hat. Das Gesetz ist der Inbegriff und die Norm ihrer geschichtlichen wie religiösen Existenz, die Welt aber der Raum und das Material ihrer geschichtlichen Darstellung. Mit aller Schärfe ist in diesem Begriff die Besonderheit dieser Gemeinschaft „vor Gott und den Menschen" begründet; sie besteht nur als die, die aus der Welt durch Gott ausgesondert ist, sie steht darum immer in einem Gegensatz zu ihr. Dieser Gegensatz ist tiefer als jeder Unterschied, der „Völker" untereinander sondern mag, weil er von Gott gesetzt und geheiligt ist. Aber in ihm liegt dann auch eine tiefere Beziehung zu allen Völkern; ist, um mit Paulus zu sprechen, „Gott allein Gott der Juden? Nicht auch der Völker? Ja auch der Völker!" Also religiös und geschichtlich zugleich geschieden und verbunden ist die jüdische Gemeinschaft auf den reinen Begriff der Kirche gerichtet. Was sie hindert, ihn rein darzustellen, ist ein doppeltes Moment: Die Glieder sind durch die Abstammung von Abraham aneinander bluthaft gebunden; sie gibt der Geschichte eines Volkes und Staates die religiöse Weihe. Das Band des Blutes aber, das den eigenen Bestand vor Gott zu sichern bestimmt ist, streitet wider den allgemeingültigen

[1]) Röm 4 Gal 3 Röm 9 6 Gal 6 16. Vgl. auch die Ausdrücke „Beschneidung" (z. B. Phil 3 3), „Jerusalem" (Gal 4 22 ff.), besonders Röm 2 28 f.

Geist des eigenen Glaubens. Sodann liegt die ewige Stiftung dieser Gemeinschaft in einer Vergangenheit, die nur durch die Folge der Generationen und durch den Lauf einer nationalen Geschichte an die Gegenwart geknüpft ist, und in der bewahrten Ueberlieferung eines Gesetzes, das als Gesetz niemals der Gemeinschaft und jedem ihrer Glieder den göttlichen Grund des eigenen Lebens und Leistens schafft, sondern nur das Ziel aufzeigt, dem jeder aus der Macht eigenen Wirkens und Willens „nachzujagen“ hat. Aber was sie als ihren heiligen Besitz hütet, das ist die Ferne von allen politischen Träumen und Hoffnungen und der lautere Eifer um Gottes Gerechtigkeit, den auch der Apostel Paulus den Juden bezeugt.

Es wird nun deutlich, weshalb Paulus die urchristliche Gemeinde als die wahre Hüterin jüdischer Gemeinschaft bezeichnen kann. Was diese an göttlichen Taten und göttlichen Offenbarungen in sich hält, bleibt unumstößlich; es wäre sonst nicht Gott, der sie gewirkt und gegeben hätte. So gilt also auch jetzt die Verheißung an Abrahams Samen; so gilt auch das Gesetz als die göttliche Norm ihres Bundes. Aber was in ihr an geschichtlichen Motiven mit jener göttlichen Setzung dogmatisch verknüpft ist, das ist in dem paulinischen Begriff der Gemeinde abgestreift. Liegt nun in diesen Motiven die Eigentümlichkeit des jüdischen Verbandes begründet, so ist es klar, daß damit ihre Grenzen gefallen und sie grundsätzlich universal geworden ist. Freilich scheint nun solche „Entschränkung des Judentums“ sachlich unmöglich. Denn geschichtliche und ursprünglich religiöse Motive bilden hier eine unlösliche Einheit; nichts ist was hier gleichsam nur historisch zufällig, nichts auch was für sich genommen religiös notwendig wäre. Beides sind nur zwei verschiedene und unlöslich aufeinander bezogene Gesichtspunkte, die den einheitlichen Tatbestand, die besondere Gegebenheit dieser jüdischen Gemeinschaft bestimmen. Nirgends ist diese Einheit vielleicht deutlicher als in dem schriftgelehrten Bemühen, jede flüchtige historische Notiz mit allen Künsten allegorischer Exegese als den bleibenden und notwendigen Ausdruck ursprünglicher Frömmigkeit zu verstehen; es ist ein Bemühen, von dem auch Paulus in den allegorischen Interpretationen mancher alttestamentlicher Zitate sich ganz erfüllt zeigt.

Dennoch hat Paulus das scheinbar Unmögliche unternommen; und die Schwierigkeit seiner dialektischen Darlegungen ist in der engen Verbundenheit begründet, in der eine geheiligte Tradition scheinbar Widersprechendes verwirrend und verworren verknüpft hat. Es ist

klar, daß keine geschichtliche Macht diesen gordischen Knoten je zu zerhauen vermag. „Sagt etwa das Geschöpf zu dem Schöpfer: was hast du mich also gebildet“ [1]? Nur Gott vermag also beides zu trennen, was hier vereint ist; Gottes Tat richtet sich aber nicht auf ein vereinzeltes geschichtliches Phänomen, sondern auf die Geschichte als das einzige und notwendige Phänomen seines Wirkens. So bedeutet Trennung der im Begriff der jüdischen Gemeinschaft vereinten Motive nichts anderes als Aufhebung aller Geschichte. Mit andern Worten: Diese „Entschränkung des Judentums“ ist nur eschatologisch, d. h. metaphysisch möglich. In diesem Sinne allein ist, wie früher gezeigt, von Paulus behauptet worden, daß Christus das Ziel und Ende des Gesetzes, daß er Diener der Beschneidung geworden sei, um die Verheißungen der Väter zu bekräftigen.

So ist Christus zunächst Vollender der jüdischen Gemeinschaft und alles dessen, was in ihr an göttlichem Gehalt gesetzt ist. Seine Gestalt und sein Werk sind nur in dem Kreise dieser Gemeinschaft möglich. Er ist, was sein Name sagt, den Paulus so häufig wie kein anderer verwendet, ihr Christus, ihr Messias, und beide stehen in unlöslicher Wechselbeziehung. Damit bestätigt sich, was früher über das Verhältnis von Christus und Gesetz gesagt war; wie das Gesetz durch ihn nicht abgetan, sondern durch ihn begründet und erfüllt ist, so auch diese Gemeinschaft. Wenn sie das gültige Bild des Gedankens einer rein von Gott bestimmten Gemeinde sein will und sein muß, so kann und darf sie es allein „in Christus“ sein. Das unbedingte Ja, das Paulus so zu dem letzten göttlichen Sinn ihrer geschichtlichen Existenz spricht, ist der Quell, aus dem die nie versiegte Liebe zu seinen Blutsverwandten strömt. Sie kann darum sich selbst und ihre eigene Fülle in Ewigkeit preisgeben wollen, weil die Vollendung dieser Gemeinschaft in Christus gegeben ist [2]. In diesem Ja liegt auch der Grund, aus dem Paulus die von Gott gesetzten „Vorzüge“ dieses Judentums immer wieder bejahen muß; auch diese Vorzüge, die es zum Träger göttlicher Offenbarung vor allen Völkern seit Abraham bestimmt haben, bleiben „in Christo“. „Es ist das Evangelium eine Kraft Gottes zum Heil, z u e r s t für den Juden“ [3].

Aber in dem Begriff dieser Vollendung liegt nun auch ein ebenso unbedingtes Nein zu allem, was dieses Volk vor anderen vorauszuhaben meint. Denn diese Vollendung ist ja eschatologisch allein mög-

[1] Röm 9 20. [2] Röm 9 3. [3] Röm 1 16.

lich; sie überschaut also alle geschichtliche Wirklichkeit, an die gerade die Existenz auch dieser gotterwählten Gemeinschaft gebunden ist, als eine einzige Trübung ihrer göttlichen Reinheit. Darum sind Juden und Völker „alle unter der Sünde zusammengeschlossen“ [1]. Juden stehen unter dem „Zorne Gottes“, sind unter die „Elemente“ geknechtet wie die „Völker“; und alles was sie haben, kann wie alles was die Welt bietet, mit wegwerfendem Wort „Dreck“ heißen [2]. Nun aber mit der eschatologischen Tat Gottes in Christo alle Geschichte aufgehoben und alle Sünde getilgt ist, so gilt auch das andere:

> „Da ist nicht Grieche und Jude,
> Beschnittenheit und Unbeschnittenheit,
> Barbare, Skythe, Knecht, Freier,
> sondern alles und in allen Christus“ [3].

Diese Universalität, die alle geschichtlichen Unterschiede verwirft, welcher Art sie immer seien, ist also nur der reine Ausdruck der eschatologischen Geltung Christi. Sie ist eben deshalb Ziel aller jüdischen Gemeinschaft, die gleichsam in irdenen Gefäßen diesen Schatz Gottes für alle Völker bisher getragen hat. Es begreift sich nun, weshalb für Paulus die Verheißung an Abraham und seinen Samen solche grundlegende Wichtigkeit gewonnen hat. Denn in diesem religiösen und bluthaften Ursprung des jüdischen Volkes, der partikular zu sein scheint, ist alle weltweite Geltung seines religiösen Bestandes gesetzt; darum liegt in ihm auch die Gewißheit, daß diese Geltung „in Christus“ Wirklichkeit geworden ist.

Freilich scheint damit nun der Begriff einer Gemeinde „in Christo“ aufgehoben zu sein. Denn zu ihm gehört als seine konstitutive Bedingung, daß diese religiöse Gemeinschaft ihre Existenz in der Geschichte habe. Wohl kann Christus Erfüllung des im Judentum göttlichen Gesetzten heißen; aber kann auch seine Gemeinde also heißen? Wenn für das Judentum alle geschichtliche Existenz aufgehoben ist, dann ist sie es auch für die urchristliche Gemeinde. Und sogleich drängen diese Folgerungen weiter. Denn jetzt scheint auch dem apostolischen Werk des Paulus, der Gemeinden unter den Völkern zu begründen sein Leben lang nicht gerastet hat, der Boden in zwiefacher Hinsicht entzogen zu sein. Denn was für einen Sinn kann noch der Drang zu den Völkern haben, wenn Christus der Vollender der jüdischen Gemeinschaft ist? Es scheint, daß auch das Urchristentum

---

1) Gal 3 23. 2) Phil 3 8. 3) Kol 3 11.

diese Frage erhoben hat; denn aus ihr begreift es sich allein, daß die jerusalemitische Urgemeinde, und besonders der Herrenbruder Jakobus, die strikte Forderung erhoben hat, alle Christusgläubigen auf die Norm jüdischer Gemeinschaft zu verpflichten. Ist nicht jetzt diese Forderung durchaus berechtigt? Freilich erhebt sich dagegen auch sogleich der zwingende Einwand, daß diese Forderung nur eine neue Bindung an geschichtliche Institutionen bedeuten würde, daß sie damit die eschatologische Bestimmtheit der Gestalt und des Werkes Christi leugnet. Aber fällt nicht nun — und das ist das zweite Moment — überhaupt der Begriff einer Gemeinde hin? Sie ist nur als geschichtliche Größe möglich, und eben diese ihre Geschichtlichkeit ist unmöglich.

Es kann nicht verborgen bleiben, daß ein verwandtes Problem schon auf dem Boden des jüdischen Glaubens gegeben ist. Wenn das Gesetz „Gestaltung von Wahrheit und Erkenntnis" heißt, wozu bedarf es dann noch einer Gemeinschaft, die es trägt, wie sie von ihm getragen wird? Die Antwort kann nicht sein, daß der Begriff des Gesetzes ja Träger seiner Erfüllung verlangt; denn ist das Gesetz göttliche Offenbarung, so ist es auch in sich gerundete und abgeschlossene Wirklichkeit und kennt Träger der Erfüllung nur, soweit es sie selber schafft. Das Problem, das hier vorliegt, ist ein Problem des Glaubens überhaupt; denn es schließt die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch, Gott und Welt in sich. Gott ist Inbegriff und Wirklichkeit aller Wirklichkeiten, der keines Wirkens oder Seins je bedarf, und Welt und Menschen sind eben darin sein unveräußerlicher Ort, weil jene Wirklichkeit gläubig gesetzt ist. Würde man das Problem stellen, warum Gott die Welt geschaffen habe, so würde man einen Grund gleichsam hinter Gott und dem Glauben suchen, wo doch Gott der Inbegriff aller Gründe ist. Gott ist in sich selbstgenugsame Wirklichkeit, weil der Glaube der einzige Ort seiner Wirklichkeit ist. So ist denn auch zu fragen unmöglich, warum neben der göttlichen Offenbarung des Gesetzes noch der Gedanke einer Gemeinschaft bestehen könne, die dieses Gesetz rein und lauter in der Geschichte darstelle. Gerade weil das Gesetz göttlich ist, ist in ihm auch der Bezug auf eine Gemeinschaft enthalten; das Für-sich-sein des Gesetzes und das Für-uns-sein des Gesetzes ist in religiösem Sinne gleichbedeutend. Es ist in der Sphäre des Glaubens das gleiche Verhältnis wie in der Sphäre alles Handelns und Erkennens. Der Begriff der Norm schließt in sich, daß er in zeitloser Gültigkeit herrlich wohne;

und er ist eben deswegen die Möglichkeit seiner Erfüllung durch die Tat des Ichs. Dieses Jenseits aller menschlichen Taten, in dem die ewigen Gesetze droben hangen unveräußerlich, enthält auf dem Gebiete des Glaubens wohl den eigentümlichen Index metaphysischer Wirklichkeit; aber durch ihn wird der Gedanke des Handelns und Geschehens in der „Welt", der Gemeinschaft nicht aufgehoben, sondern mit neuem gläubigem Sinne gefordert.

So muß gerade auch auf dem Boden der jüdischen Gemeinschaft beides gesagt werden, daß das Gesetz die einzige Wirklichkeit Gottes in der Geschichte darstelle, wie daß die zu ihm gehörige Gemeinschaft es sei. Deshalb ist auch dort, wo von der eschatologischen Erfüllung des Gesetzes wie der Gemeinschaft in Christo gesprochen wird, auch der Begriff einer zu Christus gehörigen Gemeinschaft immer mit gesetzt. Doch ist damit schon die Tatsache einer solchen Gemeinschaft begründet? Die Frage ist grundsätzlich nicht mehr möglich; denn der Begriff der eschatologischen Erfüllung, soll er gültig und gegenständlich sein, trägt auch das Gefüge des religiösen Gegenstandes; d. h. in ihn geht der Gedanke seines Vollzuges als ein konstitutives Moment seiner Gegebenheit ein. Er setzt also den Begriff der gläubig Handelnden voraus, er fordert den Akt der gläubigen Setzung. Er fordert ihn grundsätzlich von allen, und in dieser Forderung ist das Recht und die Pflicht der Mission begründet. Aber da er den Gedanken gläubiger Gemeinschaft setzt, sondert er auch die Gläubigen mit göttlich scheidender Gewalt von allen Bedingungen, die den einzelnen an den Zusammenhang von Natur und Geschichte binden mögen. Diese Gemeinschaft ist der notwendige und gottgeheiligte Ort, in dem der Begriff der eschatologischen Offenbarung seine geschichtliche Wirklichkeit findet. Und sie besteht, obgleich oder genauer weil diese Offenbarung Gottes in sich gerundet, im strengsten Sinne absolut besteht und alles Wissen und Tun um ihrer metaphysischen Geltung willen verschmähen kann und darf.

So steht denn der Gedanke der eschatologischen Vollendung von jüdischem Gesetz und jüdischer Gemeinschaft in sich fest und sicher begründet, und er fordert gerade aus seiner metaphysischen Abgeschlossenheit heraus den Begriff und die Tatsache einer „Gemeinde", die aus und in diesem Gedanken der Vollendung lebt. Jene Metaphysik von Werk und Gestalt Christi, die in der Tatsache der Auferstehung Christi gesetzt ist, drängt also zu der eschatologischen Gemeinschaft der urchristlichen Gläubigen. Für Paulus ist gerade in

dem Begriff der Auferstehung diese Beziehung unveräußerlich gegeben; denn Christus ist als der Auferstandene der Erstgeborene von den Toten und damit „der Erstgeborene unter vielen Brüdern“ [1]). So ist also die religiös und geschichtlich gegebene Tatsache einer urchristlichen Gemeinschaft begründet; noch aber sind die eigentümlichen Formen einer Erklärung bedürftig, in denen sich Begriff und Tatsache dieser Gemeinschaft ausprägen.

2.

Wenn Christus das Ende und die Vollendung der jüdischen Gemeinschaft ist, so müssen für seine ihm zugeordnete Gemeinde die gleichen Bedingungen konstitutiv sein, die in jener Gemeinschaft gelten. Die Gemeinde hat also einen notwendigen Bezug auf die „Welt“; in der Allgemeinheit, mit der sie alle umfassen will und soll, prägt sich nur die Allgemeingültigkeit ihres letzten gläubigen Prinzipes aus. Diese Allgemeinheit begründet es, daß in ihr von allen geschichtlichen Merkmalen grundsätzlich zu abstrahieren ist. Die Oikumene wird der einzig mögliche Ort, in dem sie sich erfüllt, den sie allein erfüllen kann. Paulus ist es gewesen, dessen Lebenswerk einzig diesem Gedanken gilt. Wenn er bis an die Grenzen der Welt, bis nach Spanien sein Evangelium zu tragen entschlossen ist, so bedeutet dieser Plan nichts anderes als die fruchtbare Umsetzung dieses Gedankens in geschichtliche Tat. Seine Größe ist auch nicht dadurch geschmälert, daß er in der Tat nur den Raum von Palästina bis nach Spanien umspannt. Denn eben die Begrenzung, die den ganzen Orient wie alle späteren Generationen auszuschließen scheint, ruht auf der doppelten Voraussetzung, daß in dieser Generation des Paulus die Parusie des Herrn eintreffen wird und daß, wie es für einen römischen Bürger selbstverständlich ist, die Grenzen des römischen Imperiums auch die Grenzen des bewohnten und bewohnbaren Erdkreises bedeuten. Was Paulus zu erfüllen unternimmt, ist in seinem und seiner Zeit Denken mit strengem Sinne die „Welt“.

Aber diese Beziehung zur „Welt“, durch die sie der mögliche und notwendige Schauplatz und Stoff einer Gemeinde von Gläubigen ist, enthält auch das gegensätzliche Moment in sich. Weil diese Welt noch nicht gläubig ist, ist sie der Gemeinde als der einzigen Darstellung göttlicher Offenbarung grundsätzlich entgegengesetzt. Dieser Gegen-

---

[1]) Röm 8 29 Kol 1 15 18.

satz ist von Gott gesetzt, er scheidet mit einer nur von Gott selbst zu überbrückenden Kluft; er verurteilt also die Gemeinde grundsätzlich zu geschichtlicher Besonderung. Dieser Sachverhalt kommt am klarsten in einer der Lieblingswendungen des Paulus zum Ausdruck: Die Gemeinde ist „der Leib Christi". So ist also diese Gemeinde eine in sich geschlossene, gleichsam organische Ganzheit, die wohl zu wachsen, aber nicht sich zu vermehren vermag. Sie folgt dem strengen Gesetze ihres eigenen Lebens, sie ist nichts anderes als dieses Gesetz; und ist deshalb, weil dieses Gesetz Christus heißt, allem entgegengesetzt, was „Welt" heißt. „Was hat Christus mit Beliar zu schaffen?" Der eigentümliche Widerspruch, in dem dieses Bild zu dem Gedanken der Mission in der Welt zu stehen scheint, wird später noch zu erläutern sein; wichtig ist hier allein, daß dieses Bild von der metaphysisch bestimmten Gegensätzlichkeit zur „Welt" lebt.

So werden Universalität und Partikularität zu notwendigen Momenten innerhalb des paulinischen Gemeindebegriffs. Aber ist damit nicht diese paulinische Gemeinde wie zu einer Doppelgängerin der jüdischen Gemeinschaft geworden? Sie muß es in gewissem Sinne sein, wenn anders sie „Abrahams Same und Israel" heißen darf. Der Unterschied ist auch nicht der, daß die Normen beider Gemeinschaften verschiedene und unvergleichbare Größen sind: dort Gesetz, hier Christus. Denn zwischen beiden besteht ein unlösliches Wechselverhältnis; Christus ist in dem Gesetz und das Gesetz ist in Christus. Wenn in diesem Wechselverhältnis der Gedanke sich bekundet, daß die Norm der jüdischen Gemeinschaft, das Gesetz, in der der christlichen, in Christus, ihr Ziel und Ende habe, so wird damit auch gefordert, daß der geschichtliche und religiöse Bestand der einen sich in dem der anderen erfülle. Also ist das Israel nach dem Geist Ziel und Ende des bisherigen Israels nach dem Fleisch, und beide sind in einer göttlich gesetzten Kontinuität verbunden, die den scharfen sachlichen Gegensatz beider erst ermöglicht. Freilich erhebt sich damit auch die dringliche Frage, auf welchen sachlichen Bedingungen diese Kontinuität beruhe. Sie ist nicht schon durch den Hinweis beantwortet, daß die Normen beider Gemeinschaften in einem und demselben gottgesetzten Zusammenhange stehen; denn so gewiß jede Gemeinschaft die Verkörperung ihrer göttlichen Norm in Geschichte und Welt ist, so gewiß ist sie auch als Verkörperung von ihr unterschieden.

Paulus hat den Zusammenhang beider Gemeinschaftskonzeptionen vor allem durch die Gleichheit des Namens, den sie tragen, nachdrück-

lich betont; sie sind beide „Israel". Ihren gerade in solcher Gleichheit begründeten Gegensatz bezeichnen die Worte Fleisch und Geist [1]). Was ist mit ihnen gegeben? Der Gedanke der Abrahamskindschaft setzt voraus, wie früher dargelegt wurde, daß die genealogische Abstammung die Erwählung aller Nachgeborenen durch Gott verbürge. Das Geblüt ist nicht nur das Zeichen, sondern selbst Inbegriff und Wirklichkeit alles religiösen Heiles. Alles Bluthafte aber steht in dem ewigen Gegensatz zu allem Göttlichen; beides scheint also einen unauflöslichen Widerspruch zu enthalten. Die Geburt soll den Einzelnen wie den gesamten Verband an Gott knüpfen und sie knüpft ihn dennoch an das „Fleisch", d. h. an die Sünde. Es gibt kaum ein deutlicheres Zeichen für die tiefe Gebundenheit des Paulus an jüdische Gedankenbildung, daß er den Gegensatz nicht dadurch hat beseitigen können, daß er die eine oder andere Seite negierte. Auch dem Apostel gilt es als unveräußerliches Gut, daß „ihrer die Väter sind". Der Gegensatz ist also nur so auszugleichen, daß von Gott her die Bindung seines Heiles an den Bestand des Fleisches, d. h. an die naturhafte und geschichtliche Bestimmtheit von Welt und Menschen gelöst wird. Das aber ist nur mit dem Ende der Welt und Geschichte, d. h. eschatologisch möglich; es ist in Christus geschehen, dessen Auferstehung nichts anderes als die Lösung von allen irdischen Bindungen und darin Grund und Gehalt alles Glaubens ist. Es ist dafür tief bezeichnend und nur aus diesem Zusammenhang erklärlich, daß die Tatsache der Auferweckung mit deutlicher Symbolik eine Geburt heißen kann. Sie prägt alles naturhafte Leben zu dem chaotischen und ungestalteten Stoff, aus dem ein neues Dasein mit göttlicher Schöpferkraft „geboren" wird. Sie hebt Christus aus dem Gestaltlosen zu dem einzigen Reich himmlischer Gestalthaftigkeit empor. So müssen denn auch alle Gläubigen, die diesem Erstgeborenen von den Toten zugeordnet sind, „von neuem geboren werden", um es mit johanneischen Worten zu sagen. In der Tat hat ja Paulus auch die Macht seiner Verkündung, die die Gläubigen erweckt und schafft, als ein „Zeugen" gekennzeichnet. Die Bedeutung, die hier der Apostel als Vater seiner Gläubigen gewinnt, kann hier noch nicht erörtert werden; wichtig ist nur, daß „Gläubigwerden" ein Geborenwerden bedeutet.

Aber ist diese Forderung nicht in sich widersinnig? Mag Christus immerhin Erstgeborener heißen, so können seine Gläubigen es doch

[1]) Genauer nennt Paulus die jüdische Gemeinde „Israel nach dem Fleisch" (1 Kor 10 18), die urchristliche das „Israel Gottes" (Gal 6 16).

nur im Tode oder bei der Parusie werden. Das würde aber bedeuten, daß von Heil und Glauben so lange nicht geredet werden kann als Menschen geboren werden und die Welt in Zeiten und Zonen sich regt. Beides ist aber notwendig zu sagen, daß im Glauben dem Menschen Gottes Gerechtigkeit geschenkt wird, wie daß Menschen und Welt noch in der Zeit sind. So wird denn eine eigentümliche Vermittlung gefordert: Lösung von den Banden des „Fleisches" und doch noch nicht völlige Lösung, Erhebung in Gottes heiliges und von allem irdisch Substanziellem unverworrenes Reich und doch nicht völlige Aufhebung. Es ist der Begriff des Geistes, der diese Vermittlung ist und bedeutet. Nur Gläubige empfangen und haben den Geist, und er ist dennoch nur ein „Unterpfand" [1]). Mit ihm ist der Bestand von Natur und Geschichte gegeben, und er ist zugleich aufgehoben. Er setzt die Einheit des Gläubigen mit Gott; alles was er ist und lebt, ist er nur durch den Geist. Aber er setzt auch die Unterschiedenheit, weil er den Gläubigen in Zeit und Raum beläßt. Man könnte versucht sein zu sagen, daß er die doppelte Bestimmtheit des Fleisches als einer ethischen Qualität und substanzialen Größe gleichsam spaltet und nur noch seine reine Substanzialität gelten läßt. Und gewiß würde das auch mit zahlreichen paulinischen Worten übereinstimmen. Wer den Geist hat, ist der Knechtschaft der Sünde entronnen, und ob er gleich noch im Fleische lebt, so ist doch all sein Wirken und Leben geheiligt; er selbst ist „heilig". Aber man wird gerade dann vor der Folgerung sich hüten müssen, daß nun die reine Naturhaftigkeit dieses Daseins von allen Dunkelheiten frei und neu aufleuchte. Sie bleibt der düstere Gegensatz zu allem was Geist bedeutet; und nur noch tiefer wird die Kluft im Herzen und Leben des Einzelnen, so daß aus ihr der erschütternde Ruf sich herausringt: „wer wird mich erretten von dem Leibe dieses Todes"? und die immer neue Pflicht entsteht, „nicht diesem Aeon sich gleichzugestalten, sondern sich zu verwandeln durch Erneuerung des Geistes!" „So wir im Geiste sind, so laßt uns auch im Geiste wandeln" [2])!

Eine Fülle von Folgerungen ergibt sich aus diesen Zusammenhängen. Der Begriff des Geistes hat eine unlösliche Beziehung zu den Tatsachen von Geburt und Tod. Die Gabe des Geistes ist das göttliche Gegenbild zu der natürlichen Geburt; führt diese den Menschen in das Reich der Sünde und des Todes, so jene ihn in das Reich der Heiligkeit und des Lebens. Den Geist empfangen heißt aber gläubig werden.

---

[1]) 2 Kor 1 22 5 5. [2]) Röm 12 2 Gal 5 25.

Also ist dieses Gläubigwerden das schlechthinnige Wunder der Erhebung aus dem Kreise natürlichen Daseins; in ihm wird das Ich für das Reich des Geistes geboren, weil es dem Reich des Fleisches gestorben ist. Dieses Stirb und Werde ist möglich allein, weil beides in der Tatsache des Todes und der Auferstehung Christi gültig und ewig gesetzt ist. So ist denn auch dieses Geistesgeschehen von allem unterschieden, was der Einzelne in der Folge seines gläubigen Lebens erfahren mag, wie die Geburt von allem naturhaften Geschehen als ihr grundlegender Anfang unterschieden ist. Mit anderen Worten: Hier ist nichts mehr Tat, sondern alles Geschehen von Gott her; dieser Anfang ist nicht gläubiges Handeln, sondern sakramentales Gehandeltwerden. Der Begriff des Sakramentes hat hier seine ursprüngliche und notwendige Stelle. Und er verknüpft diese Geburt aus dem Geiste eng mit der Geburt aus Abrahams Samen; denn auch diese Abrahamskindschaft, und noch deutlicher der Akt der Beschneidung, der sie ergänzt und ersetzt, ist letztlich nichts anderes als ein Sakrament[1]. Wie in dieser Abrahamskindschaft der Gedanke liegt, daß ein Jude nicht Sünder ist von heidnischem Ursprung, so liegt in der Taufe der andere Gedanke, daß der Gläubige der „Sünde" gestorben ist; wie dort die Pflicht gesetzt ist, diesen Ursprung in einem gerechten Leben zu bewahren und zu bewähren, so auch hier die Pflicht, „eure Glieder nicht als Waffen der Ungerechtigkeit in den Dienst der Sünde zu stellen". Endlich wie dort an jene Geburt die Verheißung Abrahams sich knüpft, so auch hier die „Verheißung des Geistes". Und in beiden Verheißungen liegt die Gewißheit des göttlichen Segens.

Man hat oft eine Seltsamkeit in den berühmten Worten des Paulus über die Taufe betont. Die Taufe ist das Abbild und die Wirklichkeit dessen, was in Tod und Auferstehung Christi für den Gläubigen gesetzt ist. Dennoch redet Paulus nur davon, daß er durch die Taufe mit Christus gekreuzigt, gestorben und begraben sei, nicht aber daß er mit ihm auferweckt sei: „wenn wir mit Christus sterben, so glauben wir, daß wir mit ihm leben werden" [2]. Der Grund dieser scheinbar willkürlichen Abweichung, durch die der Realität der sakramentalen Handlung gleichsam ein Stück abgebrochen zu sein scheint, wird nun klar. Auch die sakramentale Anschauung der Abrahamsgeburt wie der Beschneidung kennt nur diese Gewißheit des Glaubens und Hof-

---

[1] Vgl. zu dem Problem jüdisch-sakramentaler Anschauungen jetzt auch F. Gavin, The jewish antecedents of the christian sacraments (London und New York 1928). [2] Röm 6 8; doch vgl. Kol 2 13.

fens und überläßt es der waltenden göttlichen Macht, diese Wirklichkeit alles Verheißenen herbeizuführen. Nur der eine Unterschied besteht, daß diese Wirklichkeit dem frommen Juden in dem dunklen Dämmern einer Zukunft verschwimmt, daß sie für den Christen in Christus schaubar geworden ist; denn er ward „Diener der Beschneidung, damit er die Verheißungen der Väter sichere".

So erfüllt die Taufe, was in Abrahamskindschaft und Beschneidung angelegt ist. Sie fügt den Einzelnen der gläubigen Gemeinde, dem „Israel Gottes" ein, wie jene Geburt und jener Akt den Einzelnen dem „Israel nach dem Fleisch". Um solcher tiefsinnigen Parallelität willen verwendet Paulus auch an keiner Stelle den johanneischen Ausdruck „Geburt aus dem Geist". Denn Geist ist selbst der Inbegriff jener Gemeinschaft, dem der Täufling zugeordnet wird. Mit anderen Worten: „im Geiste leben" heißt von dem Geist dieser Gemeinschaft erfüllt sein, daß das Wunder, das den Einzelnen ihn empfangen läßt, gleichsam außerhalb seiner Macht zu liegen kommt. Um mit paulinischen Worten diesen feinen Unterschied zu bezeichnen: In dem sakramentalen Geschehen ist der Gläubige „mit Christus", aber den Geist besitzen heißt nichts anderes als „in Christus" wirken und denken [1]). Mit diesem durchgehenden Sprachgebrauch wird nur deutlich, daß vom Geist reden identisch ist mit dem anderen, von der Gemeinschaft der Gläubigen reden. So ist denn aber auch alles Tun und Denken des Einzelnen nur durch und in dieser Gemeinschaft möglich; sie ist die Macht und Form, der er seine Existenz schuldig bleibt. Sie ist es in gleicher Weise, wie die jüdische Gemeinschaft in der Abrahamskindschaft den unveräußerlichen Boden hat, aus dem jedes ihrer Glieder zu Gottes Wohlgefallen sein Leben zu gestalten vermag.

Man begreift nun, daß der Begriff der urchristlichen Gemeinde den der jüdischen Gemeinschaft vollendet; es ist die alte prophetische Hoffnung in ihm wirklich geworden, daß in den letzten Tagen „Gott von seinem Geist auf alles Fleich ausgießen werde und eure Söhne und Töchter weissagen werden" [2]). Man begreift auch die volle Schärfe des Gegensatzes, wenn diesem „Israel" die jüdische Volksgemeinschaft als das fleischliche Israel gegenübergestellt wird. Dem frommen Juden ist die Geburt aus Abrahams Samen weit mehr als die Geburt „ins Fleisch"; sie ist das Siegel aller göttlichen Erwählung. So entsteht aber die Frage, aus welchen Motiven dieser Gegensatz bei der trotz allem

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Σὺν Χριστῷ" 244 ff.

[2]) Joel 3 1 f. AGesch 2 17.

festgehaltenen Einheit sich begründet. Und man weiß, daß diese Frage nicht nur ein theoretisches Problem ist, sondern für Paulus und die Urgemeinde der Gegenstand leidenschaftlichen Kampfes war. Es ist notwendig, auf diesen Fragenkomplex in aller Kürze einzugehen.

3.

Der Gemeindebegriff, der in der jerusalemitischen Urgemeinde sich darstellt, ist in den letzten Jahren häufig untersucht worden [1]). Man hat ihn zumeist in unmittelbarem Zusammenhange mit der Frage nach der Stellung und Bedeutung der Urapostel behandelt. So eng aber Urapostel und Urgemeinde zusammengehören, so ist es doch notwendig, beide zunächst zu unterscheiden, wie Paulus beide unterschieden hat. Denn er hat wohl die Sonderstellung der „Säulen" zu Jerusalem unbedingt verneint, aber er hat auch das Recht der „Heiligen zu Jerusalem" unumwunden bejaht, sich durch die irdischen Güter der „Völker" „dienen" zu lassen, weil diese an ihren geistlichen Gaben teilgenommen haben [2]). Für Paulus bleibt deshalb diese Gemeinde zu Jerusalem in besonderer Stellung; trotz aller Wirrnisse kehrt er nach jedem bedeutsamen Abschnitt seines Wirkens zu ihr zurück. Die Bedeutung, die er ihr aus freiem Herzen zubilligt, ist die gleiche, welche Stadt und Tempel zu Jerusalem für jede synagogale Gemeinschaft in der jüdischen Diaspora besitzt. Halb rechtlich, halb religiös begründet, hat sie ihre stärkste Stütze in dem heiligen Ruhme, den Jahrhunderte einer Gottesgeschichte um ihre Mauern und Menschen gelegt haben. So bleibt ihre Geltung auch für den Apostel bestehen; sie gehört der urchristlichen Gemeinde wie der jüdischen Stadt. Jene ist die Erbin und Vererberin der „geistlichen Güter", diese die Hüterin unumstößlich sicherer Gnaden und Verheißungen. Für beide aber gilt, daß alles was sie waren und sind, in dem Gedanken eines „Israels Gottes" aufgehoben und erfüllt ist. Er verlangt den Gedanken einer geschichtlich wie

---

[1]) Vgl. besonders Karl Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde (Ges. Aufsätze II 44 ff.); weiteres bei K. L. Schmidt, a. a. O. Bei aller Schärfe der Fragestellung, die besonders die Gestalt des Jakobus heraushebt, übersieht Holls Arbeit, 1. daß zwischen Urapostel und Urgemeinde zu scheiden ist, 2. daß der Begriff des Geistes bei Paulus und in Jerusalem nicht dasselbe sagt, 3. daß die gesetzgebundene Stellung des Jakobus jeden Gedanken an ein Episkopalsystem ausschließt, 4. daß Paulus in stärkerem Maße die Gläubigen an seine Person bindet als ein Petrus es getan hat. Auch bei K. L. Schmidt treten diese Tatsachen nicht scharf genug hervor.

[2]) Röm 15 27.

religiös gesetzten Kontinuität; er fordert aber ebenso den Gedanken eines Gegensatzes zu aller jüdischen Vergangenheit. Wie ist diese Forderung begründet?

Es ist bekannt, daß der Gedanke einer Gesamtgemeinde von der jerusalemitischen Urchristenheit anders bestimmt zu sein scheint als er in den paulinischen Briefen hervortritt. Sie kennt nur die eine Gemeinde Gottes, die in der Stadt und in der Vereinigung der Gläubigen zu Jerusalem ihre Mitte und Darstellung hat; wo immer also außerhalb ihrer räumlichen Grenzen sich Gläubige zusammenfinden, da können ihre Versammlungen nur den Charakter von Ortsgruppen tragen, die erst durch ihre Aufnahme in die Gemeinschaft des Haupt- und Vorortes ihre Anerkennung finden. So ist einer universalen Ausbreitung, selbst außerhalb der jüdischen Grenzen, grundsätzlich keinerlei Schranke gesetzt, wenn diese Bindung an die Muttergemeinde gewahrt bleibt. Man erkennt in solchen Gedanken deutlich das Vorbild, welches das Judentum jener Zeit zur Sicherung seiner Art und seines Bestandes geschaffen hat. Ueberall in der antiken Welt sind Synagogen und Ghetti gegeben; so selbständig sie in vielen Dingen ihr Leben führen mögen, so sind sie doch durch zum Teil rechtliche, zum Teil bluthafte, zum Teil religiöse Bande an die heilige Mitte geknüpft. Es ist wichtig zu sehen, daß auch Paulus auf diese innere Einheit aller Gläubigen, die in Jerusalem sich darstellt, sich wie selbstverständlich begründet. Die Angelegenheit der Kollekte, die er für die Heiligen zu Jerusalem in seinen Gemeinden betrieben hat, ist der sichtbare Beweis. Aber sie ist auch durchaus ein einmaliges Vorkommnis; und Paulus hat gerade dort, wo er die Pflicht der Unterstützung begründet, auch von der Freiheit des Entschlusses zu solcher Abgabe sprechen können: „Makedonien und Achaia sind gewillt, eine Liebesgabe den Armen zu Jerusalem zu spenden“ [1]). Wichtiger ist es, daß er diese Einheit gerade in seinem missionarischen Werk verkörpert sieht. Trotzdem wir nichts von einem Wirken des Paulus in Jerusalem wissen, das seinem apostolischen Werke in Kleinasien und Griechenland vergleichbar wäre, kann er dennoch sagen, daß er „von J e r u s a l e m und rings bis nach Illyrikum das Evangelium von Christus erfüllt habe“ [2]). So gehört also alles, was an urchristlich gläubigem Leben sich in jüdischen Grenzen regt, auch zu seinem Werke.

Dennoch ist die Einheit aller Gläubigen, wie die Urgemeinde sie

---

[1]) Röm 15 26. [2]) Röm 15 19.

denkt und wie Paulus sie begründet, sichtlich verschieden gefaßt. Jener scheint sie das Recht einzuschließen, über Leben und Lehre aller auswärtigen Gläubigen zu wachen und gültig zu befinden; es ist der Gedanke einer Jurisdiktion über alle Gläubigen. Sie hat ihr Analogon freilich nicht in späteren bischöflichen oder islamischen Institutionen, sondern allein und wiederum in jüdischen. Denn wie das Beispiel des Verfolgers Saulus es am deutlichsten zeigt, hat eben das Synhedrium die richterlichen Funktionen in Sachen der religiösen Lehre und des sittlichen Lebens. So ist die jerusalemitische Urgemeinde in ihrem eigenen Verstande eine Art urchristlichen Synhedriums. Es ist aus dieser ihrer autoritativen Geltung heraus nicht so sehr wichtig, welche Gebote oder Verbote sie erlasse, sondern nur daß sie solche erlassen könne. In allen solchen Beziehungen drückt sich aber nur die eine Anschauung aus — und sie gibt allein das Recht zu solcher Angleichung an das jüdische Vorbild —, daß diese Urgemeinde „Israel" sei und zu Israel gehöre, weil der, den sie verehrt und bekennt, der Messias Israels ist. Aus diesem gläubigem Bekenntnis zum Messiastume Jesu entspringt die durch alle Verfolgungen nicht zu brechende Identifizierung mit dem angestammten Volke und Glauben. Sie ist also nicht nur eine geschichtliche Tatsache, sondern selbst eine glaubensmäßige Forderung. Das Messiastum Jesu bestätigt es mit der überwältigenden Macht einer von Gott diesem Volke geschenkten Tatsache, daß es dieses in einer langen Geschichte erwählte Volk ist, es bestätigt dessen prophetischen Beruf unter den Völkern und besiegelt diese Messiasgläubigen als die heilige Mitte und das heilige Herz, das diesem Volke und weiter allen Völkern Leben zuführt. Darum ist auch der Zusammenhang mit diesem Volke das schlechthin von Gott Gebotene, weil es mit diesem Messiastume Jesu selbst gesetzt ist.

Man wird einer solchen Konzeption die innere Geschlossenheit und tiefe Begründung nicht absprechen können, aber auch gleich hinzusetzen müssen, daß sie eine verwundbare Stelle hat. Sie setzt zunächst den geschichtlichen Bestand dieses Volkes und seine religiöse Gegebenheit in eine unreflektierte Identität. Sie sieht nicht das Rätselhafte solcher Verbundenheit, von dem schon dem Pharisäismus eine erste unbestimmte Ahnung aufgeleuchtet war. Darum kann auch das Messiastum Jesu diesen Zusammenhang nur bestätigen; es fügt ihm nichts hinzu und führt über ihn nicht hinaus. Das Werk dieses Messias mag wohl reformieren, was in dem geschichtlichen Leben seines Volkes

brüchig und mangelhaft ist; es ist wohl ein geschichtliches Werk, mit Wundern und Zeichen begnadet, aber es quillt aus der schöpferischen Macht seines Willens. Und was bedeuten dann Tod und Auferstehung? Sie können dann nur die Gewißheit schenken, daß in allernächster Zeit die lang verheißene Herrlichkeit dieses Volkes Wirklichkeit sein werde. So ist aber auch die Auferstehung nicht mehr das schlechthinnige Wunder, das die grundsätzliche Kluft zwischen geschichtlichem Geschehen und göttlichem Wirken mit ewiger Macht aufreißt, sondern ein Zeichen wie jene, die dieser Messias in seinem Leben wirkte. Diese Gemeinde kann deshalb vielleicht um eine kommende Vollendung wissen und ihrer harren, sie hat in solchem Wissen den Grund ihrer Existenz und ihrer Besonderung, aber sie ist nicht selbst in ihr da. Dennoch trägt sie zugleich in sich das Bewußtsein, daß sie das vollendete Israel ist. Und was diese Gewißheit verbürgt, ist die Tatsache des Geistes, der in ihr lebt und der sie von der größeren Gemeinschaft des jüdischen Volkes unterscheidet. Durch sie wird aber die Begründung in dieser jüdischen Gemeinschaft tief erschüttert. Die Auferwekkung Christi ist nun das unvergleichliche göttliche Geschehen, von dem auch die Macht seiner irdischen Taten erst erklärbar wird. Die Gemeinde ist selbst Darstellung der Einheit, die Gott seinem Volke verheißt, und alles Leben in der Zeit und im Raum ist nur noch ein letztes Fristen, dessen Ende schon sichtbar ist und aus dem ein neues Leben schon hier und dort schwellend hervordrängt. So wird auch das Verhältnis dieser jerusalemitischen Urgemeinde zu allen anderen Gläubigen von Grund aus verändert. Denn wo immer der gleiche Geist spürbar wird, da ist auch die gleiche Gnade und das gleiche Recht. So haben denn auch diese Gläubigen von Jerusalem grundsätzlich nichts mehr vor denen an anderen Orten voraus, sie leben mit ihnen in der Einheit einer und derselben Gemeinschaft, weil sie durch den einen Geist verbunden sind. Damit fällt denn auch grundsätzlich die Möglichkeit hin, daß die Urgemeinde über Gruppen anderer Städte und Dörfer eine religiöse Aufsicht übe. Das einzige Maß, das ein Richten möglich macht, ist der Geist; jede Gemeinde ist darum der andern durch die Macht dieses Geistes Richterin und Dienerin. So vermag die Gemeinde von Jerusalem wohl noch einen Vorrang zu bewahren; sie bleibt die Anfängerin des von Gott gesetzten endzeitlichen Geschehens. Aber dieser Vorrang bleibt auch nur bis zur Parusie Christi; wenn alle Geschichte ein Ende hat, so muß auch dieser Vorrang erlöschen, der nicht ohne die Beziehung auf die geschichtliche Zeit zu bestimmen ist.

Indes hat die Urgemeinde, wie es scheint, an keiner Stelle die entscheidenden Konsequenzen aus diesem doppelgerichteten Sachverhalt gezogen. Was ihren Gemeindebegriff charakterisiert, ist eine schwankende Unbestimmtheit. Sie hat auf der einen Seite die autoritative Gewalt über nichtjerusalemitische Gemeinden beanspruchen können; und der diesen Anspruch mit strenger Folgerichtigkeit vertrat, scheint ihr bedeutsamster Leiter, der Herrenbruder Jakobus gewesen zu sein. Sie hat andererseits, wo ihr die Tatsache der geisterfüllten Gemeinde entgegentrat, sie billigen und anerkennen können. Das Werk des Paulus zur Zeit des Apostelkonzils, noch deutlicher die Gemeinschaft, die Petrus mit antiochenischen Gläubigen zu halten vermag, beweisen das. Aber auch eine eigentümliche Umformung beider Gedankenreihen begegnet schon hier: Die Zugehörigkeit zur Gemeinde Gottes ist wohl an die Gabe des Geistes gebunden, aber diese Gabe auch an die Vermittlung der Urapostel. Diese Verbindung beider Gedankenreihen führt aber zugleich auch ein neues Motiv, eben das der Urapostel ein, das erst später genauer erörtert werden kann.

Es ist nicht schwer, aus diesen Zusammenhängen die Uebereinstimmung und die Abweichung zu erkennen, die den paulinischen Begriff der Gemeinde bestimmt. Der gemeinsame Grund ist der Gedanke, daß die urchristliche Gemeinschaft eschatologische Erfüllung der jüdischen Gemeinschaft ist. Aber die Urgemeinde hat in diesem Begriff nur das eine Moment erfaßt, das sie an den angestammten Glauben bindet; Paulus weiß, daß alle Erfüllung immer auch Aufhebung bedeutet. Gerade wenn diese Gemeinde Israel darstellt, so stellt sie es doch als Israel nach d e m G e i s t dar. Sie ist nur darum Vollendung des Alten, weil sie das völlig Neue und jeder Bindung an alles Alte grundsätzlich Entrückte ist. So hat auch kein Gläubiger einen anderen Richter als den Geist, der seinen Glauben schafft; in ihm ist er frei und selbständig, in ihm auch mit allen, die gleich ihm „durch den Geist" leben, wie auf der gleichen Ebene verbunden, in ihm auch aller Bindungen an ein „fleischliches Israel" los und ledig. Darum läßt sich sagen, daß der Unterschied, den der Begriff der Gemeinde bei Paulus von dem der Urgemeinde scheidet, ein Unterschied in dem Begriff des Geistes ist. Denn man darf vermuten, daß auch der Begriff des Geistes von der Urgemeinde noch nicht in der grundsätzlichen Schärfe gefaßt ist, in der er bei Paulus erscheint. Noch scheint er nicht in dem prinzipiellen Unterschied gesehen, der ihn zum absoluten Herren auch alles menschlichen Wissens und Wollens macht. Es ist derselbe Geist, der

durch die Propheten spricht und der die Jünger zum Zungenreden begeistet, der Wunder und Heilungen verrichtet und der das Sakrament der Taufe verbürgt. Scheint er einmal als die fremde göttliche Macht, die auch alles Denken und Handeln zu dem willenlosen Werkzeug seiner Macht unter sich zwingt, so ist er ein andermal wie in innigem Bunde mit den Menschen, deren Wollen und Tun auch Wille und Tat des Geistes ist. Bald ist er in der absoluten Strenge seiner metaphysischen Bestimmtheit erfaßt, bald auch in der Vermittlung mit seiner geschichtlichen Bestimmung. Dort ist er Inbegriff und Wirklichkeit einer gläubigen Gemeinschaft, die er selber schafft, hier das Siegel und göttliche Bestätigung einer Gemeinde, die schon vor ihm da ist. So wird denn auch, wo die Apostelgeschichte das Wachsen und Wirken der Urgemeinde schildert, als erstes die Bekehrung geschildert, der als Zeichen göttlicher „Annahme" die Verleihung des Geistes folgt.

Es ist die Tat des Paulus, den Begriff des Geistes von allen geschichtlichen Vermittlungen gelöst und ihn im Gegensatz zu allem menschlichen Wirken und Wollen als reine metaphysisch gesetzte Macht bestimmt zu haben. Mag immerhin in der Urgemeinde eine Ahnung dieses Sachverhaltes geschlummert haben, mag in dem Wirken des Petrus auch gelegentlich wie mit reiner Klarheit dieser Gedanke durchbrechen, — er ist erst durch Paulus zu geschichtlich entscheidender Gewalt gediehen. Vielleicht darf man ein Zeichen dessen in den Schicksalen des paulinischen Werkes sehen. Der bittere Kampf um die Freiheit seiner Gemeinden — und d. h. letztlich um die von allen geschichtlichen Unterschieden ungetrübte Klarheit des Geistgedankens — beginnt erst, nachdem im sogenannten Apostelkonzil die Urgemeinde vor die vollendete Tatsache zahlreicher heidenchristlicher Gemeinden gestellt ist. Sie scheint damit selbst zur Entscheidung über ihre eigenen Grundlagen gezwungen — denn das Ergebnis dieses Apostelkonzils ist zunächst nur ein Kompromiß, das die Entscheidung vertagt — und sie hat sie nun gefällt im Sinne einer unbedingten und dogmatischen Bindung an die jüdische Gemeinschaft. Die Gründe aber, aus denen heraus Paulus den Gedanken des Geistes rein metaphysisch bestimmt, liegen in der pharisäischen Anschauung von jüdischem Gesetz und jüdischer Gemeinschaft vorbereitet. Gerade dem Pharisäer Saulus ist der Gedanke dieser Gemeinschaft niemals ein schlechthin Gegebenes, sondern ein dringlich Aufgegebenes. Der „Eifer der Verfolgung" gegen alle, die die Reinheit dieses Gottesgedankens trüben, ist dafür Beweis genug. Er sieht die Gemeinschaft des Judentums als die Mitte,

die den Gegensatz von Gott und Welt zu überwinden vermag; und an der Unmöglichkeit, daß ein geschichtlicher Verband, der als solcher auf der gottfernen Seite steht, zugleich auch die gottnahe Darstellung seiner Gerechtigkeit sein soll, verzweifelt sein Erkennen und Handeln. Darum ist eine andere Gemeinschaft notwendig, die nicht auf geschichtlichen Fundamenten ruht; darum ist eine reine göttliche Macht gefordert, die diese Gemeinschaft aus sich heraus schafft; und diese Macht ist der Geist. Was er wirkt, ist darum ein grundsätzlich Anderes als alle bisherigen Gemeinschaften; er ist nicht Geschichte, sondern der eschatologische Sinn und die eschatologische Wirklichkeit aller Geschichte und aller Gemeinschaft. Und gerade in dieser eschatologischen Andersartigkeit ist er nichts anderes als die Erfüllung des in „Israel" Gesetzten. Denn was Gott gesetzt hat, ist unumstößlich; so bleibt also Israel Träger dieses Gedankens einer Gemeinschaft, in der Gottes Gerechtigkeit ihren Ort gefunden hat. Aber dieser geschichtliche Verband ist auch nur der „verständnislose" Träger [1]), nicht der von Gott bestimmte „Leib", der dem Geist notwendig zugeordnet ist. Dieser Gedanke der Gemeinschaft schwebt über seiner Geschichte, wie der Geist Gottes über den Wassern; und erst sein Geist hebt aus ihm die „neue" Schöpfung seiner Gemeinde. So ist Paulus durch seine pharisäischen Grundlagen gezwungen, die undurchdrungene Einheit von religiöser Gemeinschaft und geschichtlichem Verbande zu lösen. Jene Gemeinschaft gewinnt den neuen Lebensgrund „des Geistes" und wird durch ihn zu dem vollendeten „Israel Gottes", dieser Verband kann nun erst in strengem, aber auch für jeden frommen Juden fast blasphemischen Sinne zum „Israel nach dem Fleisch" werden. So wiederholt sich denn hier das gleiche, was früher von dem Gedanken des Gesetzes nachgewiesen wurde. Wie das Gesetz aufgehoben wurde, um es „in Christus" neu zu begründen, so wird hier auch die jüdische Gemeinschaft aufgehoben, um sie „im Geist" neu zu befestigen. Es ist der Doppelsinn des Wortes „Erfüllung", der hier wie dort scharf und klar erfaßt ist. Wie aber das Gesetz durch solche Begründung aus der Verflechtung mit vergänglichen Erscheinungen zu der ewigen Bestimmtheit einer göttlichen Offenbarung gerettet worden ist, so bleibt auch diese Gemeinschaft, deren Name „Israel" bleibt, zu der ewigen Stätte göttlicher Gerechtigkeit geweiht. Hier liegt der tiefe Grund für das göttliche „Mysterium", daß „ganz Israel gerettet werden wird, wenn die Fülle der Völker eingegangen ist" [2]).

[1]) Röm 10 2. [2]) Röm 11 25 f.

Noch tiefer reichen die Wirkungen der religiösen Metaphysik, die das Denken des Pharisäers Saulus bestimmt. Die Bestimmung der jüdischen Gemeinschaft ist hier rein dem Tun und der Macht des Frommen übergeben; sie hängt zum mindesten der Absicht nach nur an Bedingungen, die sein Wissen und Wollen beherrscht, nicht aber an der Geburt aus Abrahams Samen, auch nicht an dem Dasein im heiligen Lande. Sie ist deshalb überall und immer möglich, und sie ist überall und immer gültig, wo sie dem Gesetz gemäß ist. Dann ist auch diese Gemeinschaft überall gegeben in gottwohlgefälliger Gültigkeit, wo immer die also fromm Handelnden sich zusammenfinden. Im Grunde dieser Gedanken liegt also die Anschauung von der Ubiquität dieser jüdischen Gemeinschaft, d. h. daß sie allerorten gültig sich verkörpern könne. Dieser geheime Grund der pharisäischen Konzeptionen ist gewiß nicht zu ausdrücklichen Worten gekommen — erst die politischen Katastrophen des jüdischen Volkes haben ihn ans Licht gehoben —; es bleibt auch gerade für die älteste urchristliche Zeit tief bedeutsam, daß diese pharisäischen Synagogen sich unlöslich an die heilige Mitte Jerusalems gebunden wissen. Denn gerade aus solcher relativen Gebundenheit und relativen Ursprünglichkeit wird ihre tiefe Bedeutung für das paulinische Werk erkennbar. Wie die pharisäischen Gemeinschaften außerhalb Jerusalems dennoch den Gedanken ihrer jüdischen Gesamtgemeinschaft in frommer Tat verkörpern, so sind auch die Gruppen urchristlicher Gläubigen, wo immer sie sich zusammenschließen, „die Gemeinden Gottes"; und wie jene in solcher Haltung mit allen Juden verbunden sind und nur dem einen heiligen Ort dienen, so sind auch alle diese urchristlichen Gemeinden mit allen Gläubigen an allen Orten zur Einheit verbunden und „dienen" ihrer Muttergemeinde, von der sie ihr Bestehen haben. So ist auch Begriff und Gestalt dieser paulinischen Gemeinden durch Motive seines pharisäischen Denkens und Handelns bestimmt.

Damit gewinnen die Differenzen zwischen dem Gemeindegedanken der Urgemeinde und des Paulus ein neues und dennoch altvertrautes Licht. Beide Bestimmungen liegen in jüdischen Anschauungen beschlossen; die der Urgemeinde entbehrt der Schärfe und Strenge, sie ist befangen in dem naiven Glauben, der die Identität von Gottesgemeinde und Volksgemeinschaft kindlich übernimmt. Es ist alter Väterglaube und alte Vätertradition, deren Träger bekanntlich die „Frommen im Lande" waren. Es sind auch jene Kreise, denen Jesus und seine Jünger entstammten; und sie haben den Kern auch der

jerusalemischen Urgemeinde gebildet. Solcher gehüteten und kaum von des Gedankens Schärfe erfaßten Frömmigkeit tritt in den Grundmotiven, die den paulinischen Gemeindegedanken tragen, die wache und kritisch gewordene Bewußtheit pharisäischer Haltung gegenüber. Denn wer die dem Gesetz gemäße Tat zur Norm religiöser Geltung erhebt, der kennt nicht mehr die schicksalsmäßige Verbundenheit eines Volkes, in der die Gottesgemeinschaft sich darstellt, sondern allein den selbsterwählten und selbstgeschaffenen Orden, in dem die göttliche Offenbarung des Gesetzes durch Tat und Leben wirklich wird. Wenn solche Unterschiede im Judentum sich nicht zur Schärfe eines Gegensatzes steigern, so liegen die Gründe dafür auf der Hand, denn ein Volk, eine Geschichte, ein Gesetz und ein Gott umfängt sie. Ebenso klar aber ist, daß sie sich auf urchristlichem Boden entfalten müssen; denn eben diese urchristlichen Gemeinden wissen sich als Vollendung Israels, und was im Judentum an Motiven unter den Schleiern einer von Gott geleiteten Geschichte verborgen liegt, tritt nun als eschatologisch offenbare Tatsache hervor. Es ist damit aber auch klar, daß hinter diesen Gegensätzen, die mehr die geschichtliche Besonderung der Gemeinden bezeichnen, tiefere sich verbergen; sie führen in die letzten Gründe der Christusanschauung hier und dort.

4.

Durch den Begriff des Geistes wird die Gemeinschaft, deren Norm und Kraft er ist, zur Gemeinde Gottes; durch ihn sind ihre Glieder die „Heiligen“ [1]). Ein altes Wort jüdischen Bekenntnisses und jüdischer Hoffnung lebt im neuen Sinne auf. Es trägt eine doppelte Bestimmung in sich: Auf die Gesamtheit einer von Gott geleiteten Geschichte der Völker blickt es zurück; ihr tiefster Sinn und ihre letzte Wirklichkeit ist diese heilige Gemeinschaft. Darin ist sie mit aller Welt verbunden als das von Gott gewirkte Bild dessen, was allen Völkern und Ländern als ihre göttliche Bestimmung aufgegeben ist; darin ist sie auch von aller Welt geschieden, weil dieser nur die naturhafte und geschichtliche Bestimmtheit, d. h. ihre Gottwidrigkeit gegeben ist. Beides liegt in dem Wort: „Wisset ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden“ [2])? In solcher Fassung scheint sich nur

---

[1]) Vgl. dazu Lietzmann, Röm², Exkurs zu 15 25 und meine Arbeit: „Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft“, 15 ff.

[2]) 1 Kor 6 2.

der gleiche Anspruch zu wiederholen, den bisher die jüdische Gemeinschaft erhoben hat; und in der Tat setzt der Begriff der Heiligen bei Paulus wie im Urchristentum nur fort, was in der Heilsgeschichte des jüdischen Volkes und Glaubens bekannt und erkannt ist. Aber diese Fortsetzung steht auch unter eschatologischem Gesichtspunkt; sie ist Vollendung und ist es dennoch auch nicht. Sie ist allem geschichtlichen Geschehen entrückt und lebt dennoch in der Zeit. Was diesen scheinbaren Widerspruch ermöglicht, ist eben der Begriff des Geistes. Von ihm gilt das gleiche, was früher über den metaphysisch bestimmten Gedanken des Glaubens gesagt war. Wie jener die Mitte darstellt, durch die sich Christus zu geschichtlicher Wirklichkeit erschließt, so steht auch der Geist in der gleichen Mitte; „im Glauben sein" und im Geiste sein ist gleichbedeutend. So ist der Geist die Wirklichkeit Christi in der Zeit und Geschichte; weil er diese Wirklichkeit ist, schafft er die Gläubigen zu seinen Heiligen. Das Wort heilig hat also einen eindeutig metaphysischen Sinn; es bedeutet den grundsätzlichen Bruch mit allem sündigen Wesen in Natur und Geschichte. Der Geist macht lebendig in jenem tiefen Verständnis, durch den der Begriff des Lebens sich erst dort erfüllt, wo Zeit und Geschichte aufgehört haben zu sein.

Damit entsteht noch einmal eine tiefe Parallelität zu dem Gedanken der Abrahamskindschaft. Wie sie dem jüdischen Frommen Leben und Dasein vor Gott und in der Welt gibt, so gibt auch hier der Geist Leben, das vor Gott gültig ist; aber diese seine Tat ist an den Bestand des natürlichen Daseins geknüpft. Nur in ihm und an ihm entfaltet sich seine Macht. So knüpft aber der tiefe Gegensatz, den Geist und Fleisch, Leben und Tod bedeuten, auch eine tiefe Verbundenheit. Nur in bezug auf die physische Substanzhaftigkeit irdischen Daseins läßt sich von der metaphysischen Substanzialität des Geistes reden. Er ist es, der alles Kreatürliche zu der von Gott gesetzten Bestimmung führt, in der es seine Kreatürlichkeit verliert; er ist es auch, mit dem im Einzelnen wie in der Gemeinde ein geheimer Prozeß der Umformung und Umwandlung anhebt. In ihm reift das Leben des Geistes, in ihm welkt die Gestalt dieses Aeons. Es ist jener Prozeß, der als geheimes göttliches Geschehen die Geschichte der Welt von dem Tage der Auferweckung Christi zum Tage seines Gerichtes führt.

Mit solchen Bestimmungen empfängt aber der Begriff des Geistes eine eigentümliche Doppeldeutigkeit. Alles, was an Wirkungen Gottes und Christi in dem Leben der Erde und ihrer Menschen spürbar wird,

scheint auch Wirkung des Geistes. Sein Begriff schwingt sich damit in eine Höhe, in der nur Gott und Christus scheinen wohnen zu können; ein Zeugnis dessen ist die berühmte trinitarische Formel des Paulus und die knappe, aber alles umfassende Definition: Der Herr ist der Geist. Dennoch bleibt gerade der Geist die Macht, die in allen gläubig-menschlichen Regungen und Bewegungen sich auswirkt; er ist nichts anderes als der metaphysisch bestimmte Glaubensgedanke. Beides ist wohl letztlich kein Widerspruch, sondern definiert den Begriff des Glaubens überhaupt. Aller Glaube ist völlig Prinzip und Gegenstand seines Tuns; und der Begriff dieses Prinzipes und Gegenstandes ist nichts anderes als der Gedanke seines Vollzuges. So ordnet sich auch der Geist in die Sphäre Gottes und Christus ein und wird mit ihnen gleichbedeutend; so ist er aber auch die konkrete Macht, die den Gläubigen bekennen und handeln läßt. Mit solcher Doppelsinnigkeit des Geistes verbindet sich aber im paulinischen Denken eine zweite Doppelsinnigkeit, die den Begriff der Gemeinde betrifft; und erst durch diese Verbindung wird auch das Problem des Geistes lösbar. Die Gemeinschaft der Gläubigen ist als solche die heilige Gemeinde Gottes; wie ein Leuchter steht sie in einer irren und verwirrten Welt. Ihre Grenzen sind damit unüberschreitbar; wie in einem heiligen Bezirk erfüllt sich in ihr das Leben des Geistes. Eben dieser Gemeinschaft ist aber auch die Aufgabe gestellt, immer um ihre Heiligkeit zu ringen, daß ihre Glieder als lautere Kinder Gottes am Tage Christi dastehen. Es wird von der Gemeinde ein Prozeß gefordert, dessen Inbegriff und Erfüllung sie selber ist, wie von dem Geist ein Prozeß des Handelns und Lebens gewirkt wird, der in ihm schon immer beschlossen und vollendet ist. Als Erfüllung von Gott gesetzt, wird Gemeinde und Geist also letztlich identisch; als Träger des Prozesses wird die Gemeinde zu dem Ort, in dem und durch den der Geist als ihr Prinzip wirkt und lebt. In jenem ersten Sinne *ist* die Gemeinde der Geist; in diesem zweiten *hat* sie den Geist.

Noch reicher verschlingen sich hier die Probleme. Denn der doppelten Bestimmtheit des Geistes entspricht nun auch eine ebensolche Bestimmtheit Christi. Der Herr ist der Geist; er ist es, soweit er auf die Gemeinde sich richtet und sie zu seinem Leibe erschafft. Aber Christus hat ebenso eine konstitutive Beziehung zur Gesamtheit der Welt; er hat sie versöhnt mit Gott und er wird sie richten. Der Geist aber erfüllt sich rein in der Gemeinde. Sein Wirken und Dasein ist auf jene vergangene Tat gegründet und auf diese kommende gerichtet.

So ist er auch wieder „der Geist des Herrn" [1]), der ohne ihn nicht zu bestehen vermag. In allen solchen Scheidungen und Verbindungen handelt es sich letztlich um das eine Grundproblem des Glaubens, um sein Verhältnis zu Gott und Welt und, was beide verbindet, zu Gott und Gemeinde, oder theoretisch gesprochen, um das Verhältnis von gläubiger Geltung und gläubigem Vollzug. Jenes erste Problem ist durch das eschatologisch bestimmte Werk und Leben Christi gelöst; weil diese Lösung auch für die Gemeinde die Möglichkeit ihrer Existenz erst schafft, bleibt sie auch für diese grundlegend. Christus ist das Haupt seines Leibes — in diesem Bilde ist der Bezug und Gegensatz zur Welt unmittelbar faßlich —, er ist „unser Herr". Und doch ist er als Herr und Richter der Welt auch von ihr geschieden und verborgen bei Gott. Und dieses doppelte Verhältnis ist in dem Begriff des Geistes zusammengefaßt. So ist er dasselbe wie der Herr und tritt der Gemeinde als ihre göttliche Macht gegenüber; so ist er auch dasselbe wie die Gemeinde und tritt für sie ein mit unaussprechlichem Seufzen. „In einem Geiste sind wir alle zu einem Leibe getauft" [2]). So weiß die Gemeinde, wo sie in ihrem innersten Leben, fern allen Wirrnissen der Welt steht, im Geist ihren Grund; und weiß sich, wo sie ihres Gegensatzes und ihrer Ueberwindung der Welt bewußt wird, „in Christo".

So wird noch einmal das Problem von Welt und Gemeinde aufgeworfen. Diese Gemeinde ist die Welt, wie sie von Gott bestimmt und in Christus versöhnt ist; und sie ist der schärfste Gegensatz zur Welt, die in Zeit und Raum, in Fleisch und Tod ihr Wesen hat. Mit anderen Worten: Sie ist die geschichtliche Wirklichkeit des göttlichen Sinnes der Welt; sie ist in der Konkretheit ihrer zeitlichen Existenz das Prinzip und die letzte Bedingung alles welthaften Seins, in ihrer eigenen Vielfältigkeit die ewig gerundete Ganzheit und Einheit der Welt. In diesem ihrem Doppelwesen liegt Scheidung und Verbindung mit der Welt. Vielleicht hat Paulus wie das gesamte Urchristentum stärker die Welt als den bleibenden Gegensatz zu dem geisterfüllten Dasein der Gemeinde empfunden; aber sein missionarisches Werk, das gerade die Gesamtheit der Oikumene umspannen will, setzt ja immer wieder voraus, daß diese Welt der von Gott bestimmte Stoff ist, aus dem sein Wort oder sein Geist seine Gemeinde bildet. Aber weshalb ist die Gemeinde gerade diese gottgesetzte Mitte? An sich

---

[1]) 2 Kor 3 17; auch Röm 8 9 Gal 4 6 Phil 1 19. [2]) 1 Kor 12 13.

betrachtet, spiegelt das Verhältnis zwischen Gemeinde und Welt nur die eigentümlichen Bedingungen wieder, die das gläubige Handeln des Ichs tragen und bestimmen. Wäre darum nicht angemessener der Begriff des gläubigen Ich an die Stelle der Gemeinde zu setzen? Es wird notwendig, dieses Verhältnis des Ichs zur Gemeinschaft näher zu untersuchen.

5.

Es ist eine auf den ersten Blick überraschende Tatsache, daß in den paulinischen Briefen kaum an irgendeiner Stelle das gläubige Ich zum Gegenstand der Betrachtung geworden ist. Wohl bricht das Ich des Apostels vielerorten mit leidenschaftlichem Sinne und paradigmatischer Kraft hervor; aber der Begriff und die Person des Apostels läßt sich auch nicht unmittelbar mit jedem gläubig Handelnden identifizieren, wie noch zu zeigen sein wird. Wohl ist auch der Begriff dieses Ichs letztlich und sachlich überall mitgesetzt, wo das Problem des Glaubens überhaupt zur Rede steht. Indes ist hier zunächst nur das eine wichtig, daß dieser Begriff an keiner Stelle ausdrücklich zu Worte kommt. Paulus kennt nicht das Bekenntnis: Ich glaube, er läßt nirgends ahnen, daß ein Gläubiger von „seinem Gott“ oder „seinem Herrn“ reden kann. Wo der alttestamentliche Psalter in leidenschaftlichen Worten die Klage oder Freude, Not oder Seligkeit eines begeisterten Ichs tönt, hier findet sich unmittelbar nichts Vergleichbares. Alle bekennenden Worte zeigen ein zusammenfassendes „Wir“, alle ermahnenden ein bezeichnendes „Ihr“. Das Ich aber, das Luther mit tiefem Sinn in die Erklärung der Glaubensartikel eingefügt hat, dieses Ich, aus dem der Kampf um seinen gnädigen Gott herausbricht, es bleibt in paulinischen Briefen stumm. Wer aber diese „Wir“ sind, hat Paulus mit aller Deutlichkeit gesagt: „Ihr seid Leib Christi und Glieder, jeder an seinem Teile“ [1]. So ist also die einzige Wirklichkeit und die einzige Gesetzlichkeit, aus der der einzelne Gläubige lebt, die organische Gesamtheit der Gemeinde. Dieses eine geschlossene Leben regt sich fort in allen Gliedern; was jeder Einzelne ist, das ist er ihr schuldig. Und wollte er den unmöglichen Versuch wagen, sich von ihm zu trennen, er würde verlöschen wie die Kohle, die von dem gemeinsamen, alle nährenden Feuer sich trennt. Es ist auch nicht dieser Einzelne, der sich zu der Einheit der Gemeinde ent-

---

[1]) 1 Kor 12 27.

schließt und in ihr den einzigen Raum und das einzige Gesetz findet, das sein Dasein gültig macht. Es ist wiederum der „Geist" dieser Gemeinschaft, der ihn ergreift und bindet; „alles wirket der eine und der selbe Geist, einem jeden einzeln zuteilend wie er will" [1]).

Was in diesen Worten angedeutet ist, trägt noch den Geruch der Heimat an sich, aus der es erwuchs. Es ist in jener Zeit die Größe des jüdischen Glaubens, daß für ihn der Gedanke der Gemeinschaft, mag man ihn als Volk oder Kirche bestimmen, das einzige und notwendige Komplement zu dem Begriff Gottes ist. Kein Einzelner kann sich außerhalb seiner Grenzen zu Gott finden, und was er in ihrem Kreise wirkt und lebt, das ist aus der Gemeinschaft entsprungen und mündet wieder in sie zurück. Das Ich ist gleichsam nur die Ader, durch das ihr Leben schlägt, das Mittel, mit dem sie sich gestaltet, der Stoff, aus dem sie sich bildet. Das gleiche Verhältnis lebt in dem paulinischen Gemeindegedanken. Wie der Jude in allem seinem Tun nur dem Heile Israels dient, so hier der Einzelne mit allem, was er ist und hat, nur dem „Leibe Christi". Hier sind also nicht Gemeinschaft und Ich eine unlösliche Wechselbeziehung, in der beide erst bestimmt werden und sind, sondern das Moment der Gemeinschaft ist isoliert und dogmatisiert, so daß es dem Ich nur mehr möglich ist, gleichsam ein Merkmal ihres dunklen und geheimnisvollen Wesens zu bilden. Das Recht zu solcher abstrahierenden Setzung gibt der Begriff des Glaubens. Denn wenn Gott im Glauben als der Inbegriff und die Wirklichkeit aller Gemeinschaft erfahren wird, von der das Ich in seiner gläubigen Wirklichkeit gesetzt wird, so ist eben der metaphysisch bestimmte Gedanke der Gemeinde auch der dunkle Ursprung alles ichbestimmten Daseins. Wie im Judentum der Gedanke des Gesetzes letztlich von metaphysischer Geltung ist, so ist es auch der der jüdischen Gemeinschaft; und wie die Bedeutung der Gestalt Christi unlöslich an seiner metaphysischen Würde hängt, so kann denn auch „sein Leib" nicht anders denn in der gleichen Weise bestimmt werden. Ja, hier muß diese Bestimmung gleichsam mit noch tieferem Recht und wie in reinerer Gestalt erfolgen; denn nicht nur steht hier alles unter dem eschatologischen Aspekt, der alle geschichtliche Fixierungen wie wesenlose Hüllen durch- und überschaut, sondern hier hat auch alle Ichbezogenheit des gläubigen Handelns sich in der Einmaligkeit und Ewigkeit dieser Gestalt groß und gültig verdichtet. Und von hier aus

[1]) 1 Kor 12 11.

wird auch Form und Gehalt der Gemeinde zu dem Bilde dieses Ich. Sie heißt Leib, und wie der Leib einem Ich gehört und dieses Ich selber ist, so gehört sie zu Christus, so ist sie Christus.

Dennoch wird auch vor solcher Anschauung die Frage nicht stumm, wie die einzelnen Gläubigen sich zu dem geschlossenen Organismus dieser Gemeinde verhalten. Diese Gläubigen können doch erst seine Glieder werden; und ist nicht solch ein Gläubig-werden die freie Tat jedes Einzelnen? Also konstituiert dennoch das handelnde Ich den Körper der Gemeinde? Es ist die Größe des paulinischen Gedankens, daß er von solchen Glaubenserlebnissen des Ich nichts weiß und sagt. Zu dieser Gemeinde findet man sich nicht hinzu, sondern wird man gefunden; und die Art dieses Gefundenwerdens ist keine andere als die einer radikalen Auslöschung des Ichs. Für diese Gemeinde entscheidet sich niemand, sondern die Macht des Geistes entscheidet ihn, d. h. scheidet von allen Bedingungen, in die er verflochten war. Und diese Entscheidung von Gott her ist das schlechthinnige Wunder, dem nichts zu vergleichen ist, was die Gemeinde ihrem Gliede schenkt. Nur der Weg des Sakramentes führt zu ihrer Einheit; „in einem Geiste wurden wir getauft zu einem Leibe". Man begreift aus der metaphysischen Art dieser Gemeinschaft nun die Notwendigkeit sakramentaler Gedanken. Das Sakrament ist also der Ort, an dem die konstitutive Bedeutung des gläubig handelnden Ichs durch die metaphysische Bestimmung der Gemeinde hindurchbricht und sich ihr einfügt. Es ist ein tiefes Zeichen für diese unmittelbare Gewalt, mit der das Ich geweiht wird, daß es im Sakrament „mit Christus" verbunden ist. Diese Formel, in welcher der Inbegriff eschatologischer Herrlichkeit und Gemeinschaft sich verdichtet, sichert auch dem Sakrament den farbigen Abglanz jener Vollendung, deren reines Licht die noch in Zeit und Raum stehende Gemeinde als ganze bei der Parusie des Herrn erblicken wird.

Noch einmal wird hier die tiefe Verwandtschaft und Gegensätzlichkeit dieses Sakramentsgedankens zu den sakramentalen Anschauungen deutlich, die im Judentum um die Abrahamsgeburt und die Beschneidung weben. Auch sie fügen den Einzelnen in eine Gemeinschaft ein, die Gott sich ewig zugeordnet hat. Aber dort sind sie noch dunkel an naturhafte und geschichtliche Gegebenheiten oder, wie im Falle der aus den „Völkern" Gewonnenen, an eine menschliche Entscheidung geknüpft; hier ist alles Menschliche und Empirische vernichtet, die Taufe ist im strengen Sinne ein Sterben und Begraben-werden mit

Christus. So vermag sich die Gemeinde in reiner, vom Geist gesetzter Wirklichkeit und Gültigkeit von der irren und wirren Welt zu lösen.

Noch ein weiteres Moment liegt in dem sakramentalen Gedanken der Taufe, der den Einzelnen der Gemeinschaft der Gläubigen zuordnet. Durch die Taufe wirkt in ihm ihr „heiliger Geist“ und er wird zu dem Repräsentanten seiner Gültigkeit und Wirklichkeit. Hier ist also wie ähnlich bei dem Begriff des Märtyrers kein Unterschied mehr gesetzt zwischen seiner gläubigen Tat und dem göttlichen Prinzip alles Glaubens; dieses Ich ist die Einheit von Prinzip und Tatsache. Und wenn seine Taufe ein Sterben und Begraben-werden mit Christus heißt, so scheint auch der Schluß nahezuliegen, daß dieser Einzelne „den Leib Christi“ in dem gleichen Sinne darstellt wie die Gemeinde. So wäre also gesagt, daß jeder Gläubige in ursprünglicher, vom Geist gewirkter Geltung besteht, wie er an den Begriff und die Tatsache einer vom Geist gewirkten Gemeinschaft gebunden ist? Aber diesen Schluß hat Paulus und mit ihm das gesamte Urchristentum nicht gezogen. Kein Einzelner ist der „Leib Christi“, sondern jeder nur Glied; und die gläubige Tat, die ihm die ursprüngliche Weihe einer gottgeschenkten Existenz verleiht, ist „Sakrament“, d. h. von Gott her unterschieden von allen übrigen Akten des gläubigen Lebens. Ihrer keiner reicht zu der Höhe des Sakramentes hinauf; sie alle sind „in Christus“, dieses Sakrament allein „mit Christus“. So macht gerade der Begriff des Sakramentes die einzige Höhe deutlich, in der der metaphysisch bestimmte Gedanke der Gemeinde über allen Gläubigen als Quelle und Ursprung ihres Lebens und Daseins besteht.

Durch diese göttliche Art sind ihre Grenzen von aller Welt, trotzdem sie noch in der Welt existiert, fest und unüberschreitbar gezogen. Die Macht, die sie also zieht, ist der streng metaphysisch bestimmte Gedanke des Geistes oder des Glaubens. Darum ist diese Gemeinde nicht mehr national gebunden wie die jüdische Gemeinschaft, auch nicht universal gerichtet wie die Gemeinschaft der „Völker“, sondern ein Drittes neben und über ihnen, beider göttlicher Sinn und göttliche Wirklichkeit. Sie ist die einzige Mitte, in der religiös gesehen aller Universalismus und Partikularismus aufgehoben ist; darum heißt sie der „Leib Christi“. Es ist wichtig zu sehen, daß in diesem Bilde alle Fülle ewigen Geistes und alle Tiefe ewigen Heiles in bleibender Vollendung gesetzt ist. Was immer der Tag Christi an göttlichen Wundern und Offenbarungen bringen mag, kann dieser göttlichen Ganzheit des Leibes nichts hinzufügen und nichts von ihr hinwegnehmen. Er ver-

mag wohl den stumpfen oder feindlichen Widerstand der Welt zu besiegen und die engenden Fesseln von Natur und Geschichte zu lösen. Dennoch tritt die Gemeinde an jenem Tage als das was sie war und ist und immer sein wird, als die reine und unbefleckte Braut zu ihrem Herrn.

6.

Indes scheinen solcher absoluten Bestimmung des Gemeindebegriffs alle ermahnenden Worte des Paulus strikt zu widersprechen. Wie soll dort „Heiligkeit" gegeben sein, wo die Mahnung nicht stille wird, „nicht dieser Welt euch gleich zu gestalten, sondern euch zu verwandeln und erneuen"[1]? Wie dann Erfüllung und Vollendung, wenn im Gerichte Christi erst „offenbar wird, was ein jeglicher gebaut hat"[2]? Was sollen noch alle Mahnungen zu kämpfen und zu ringen? Ist nicht die Mahnung überhaupt sinnlos geworden? Dennoch steht neben der Tiefe des metaphysischen Pathos unmittelbar die Stärke des sittlichen Impulses.

Geschichtlich verdeutlicht dieses innige Neben- und Ineinander sittlicher und religiös-metaphysischer Bestimmungen nur den innigen Zusammenhang, in dem der paulinische Begriff der Gemeinde mit den pharisäischen Gedanken von jüdischer Gemeinschaft steht. Auch im Pharisäismus heißt dieses „Geschlecht Israels" das von Gott „erwählte", durch Geschlecht und Gesetz allen Verflechtungen mit den Völkern entnommen. Gerade dieses „Abgesondertsein" verpflichtet den Frommen zu der gerechten Tat „nach dem Gesetz"; die Gegebenheit der Gemeinschaft ist bleibende Aufgegebenheit des handelnden Ichs. Der Pharisäer Saulus ist durch diese metaphysische Bestimmung von Gesetz und Gemeinschaft zu dem leidenschaftlichen Eiferer um die väterlichen Ueberlieferungen geworden. Wohl ist die metaphysische Gegebenheit dieser Gemeinschaft hier noch nicht von allen geschichtlichen Dogmatismen befreit. Aber wenn in dem paulinischen Begriff der Gemeinde diese dogmatischen Bindungen an einen geschichtlichen Tatbestand gelöst sind, so tritt nur um so klarer der Widerspruch hervor, der zwischen dem göttlichen Gewirktsein und dem geschichtlich-gläubigen Wirken, wie es jede sittliche Mahnung des Apostels fordert, unaufhebbar gesetzt zu sein scheint. Dieser Widerspruch enthält aber sachlich nichts anderes als was der Begriff des Glaubens

---

[1]) Röm 12 2. [2]) 1 Kor 3 12 f.

fordert. Er ist immer ein Handeln in der Zeit, er steht darum im Ringen und Kämpfen, und nur in dem Gedanken eines unendlichen sittlichen Prozesses erfüllen sich seine Bedingungen. Aber weil er zugleich gläubiges Handeln ist, weil in ihm der Glaube sich selbst nur als Gottes Handeln erfährt, in dem aller Prozeß immer am Ende ist, weil er der gläubige Sinn und die gläubige Wirklichkeit dieses Prozesses ist, darum ist dieses Handeln auch immer vollendet und allem Ringen grundsätzlich entrückt. Glaube ist sittliche Entscheidung; aber sie ist es nur deshalb, weil diese Entscheidung ewig von Gott und für Gott entschieden ist. Darum kann Paulus sagen: „Mit Furcht und Zittern wirket euer Heil; denn Gott ist es, der in euch Wollen und Vollbringen wirket“ [1]). Jene metaphysische Wirklichkeit des Glaubens ist nichts anderes als die Möglichkeit und Notwendigkeit seiner geschichtlichen Setzung, sein ewiges Sein nichts anderes als das reine Sollen und Wollen sittlicher Tat.

So treten in dem scheinbaren Widerspruch nur die grundsätzlichen Bedingungen hervor, die den Begriff des gläubigen Handelns definieren. Je schärfer das Heiligsein gesetzt wird, um so reiner auch die Forderung: Lasset euch heiligen, oder noch genauer: Heiligt euch! Paulus hat diese Doppelheit gläubiger Setzung einmal kurz und prägnant formuliert: „So wir im Geiste sind, lasset uns auch im Geiste wandeln“ [2]). Aber um so wichtiger ist es auch, die besondere Art zu bestimmen, in der Paulus diese letzten Motive des Glaubens gefaßt hat. Es ist zunächst nicht das gläubige Ich, das diese Gnade göttlicher Erfüllung und mit ihr diese unablässige Pflicht sittlichen Handelns zu tragen hat, sondern es ist die gläubige Gemeinde. Alles was der Einzelne tut und lebt, ist er nur durch sie; sie ist der Leib, dem er als Glied zugehört, das einzige vor Gott bestehende Ich, das seine Gnade durchwirkt und seine Tat reifen läßt. Aber was bedeuten diese Bestimmungen? Wohl scheint das gläubige Ich nicht inniger an den Begriff und die Tatsache der Gemeinde gebunden werden zu können, als es hier geschehen ist. Aber nicht ist auch der Begriff dieser Gemeinschaft in gleicher Weise dem Ich zugeordnet. Beide bilden indes ein unlösliches Wechselverhältnis; nur durch die Gemeinschaft ist das Ich, nur durch das Ich die Gemeinschaft. Paulus hat nur die eine Seite dieses Wechselverhältnisses mit jubelnder Stärke verkündet. In metaphysisch bestimmter Abhängigkeit lebt das Ich das Leben und Dasein

---

[1]) Phil 2 13; vgl. meinen Kommentar z. St. [2]) Gal 5 25.

der Gemeinde; nur durch sie hindurch findet es und hat es den Weg zu Gott. Darüber verklingt aber die andere Seite, daß in dem gläubigen, auf Gott gerichteten Handeln alle Fülle und Nähe der Gemeinschaft immer gesetzt ist. Hier liegt der tiefe Grund, aus dem es Paulus unmöglich ist, von einem Glaubens- oder Gotteserlebnis zu reden, aus dem heraus alle göttliche Tat ein Geschehen für „uns", nicht aber unmittelbar „für mich" ist, aus dem Paulus nur von einem „Christus in euch" weiß, aber niemals das Wort findet, daß Christus in jedem Einzelnen sei.

Die Folgen solcher Bestimmung sind unmittelbar zu greifen. Wenn in allem Handeln des Ichs rein die Gemeinschaft handelt, so ist alles Wirken nur ein Wachsen- und Reifenlassen dessen, was der Geist dieser Gemeinschaft in jedes ihrer Glieder gesetzt hat. Alles Erkennen und Handeln, alle Liebe und Freude ist Frucht des Geistes und das Ich das köstliche Gefäß, „von Früchten der Gerechtigkeit erfüllt". Es gibt darum hier grundsätzlich kein Verfehlen des sittlich Guten, sondern nur ein Erreichen und Ueberfließen. Was der Einzelne tut, tut er aus der Macht der heiligen Gemeinschaft; und seiner Tat ist es grundsätzlich überantwortet, als das heilige und unbefleckte Kind Gottes sich darzustellen. Unberührt von dem Zwiespalt zwischen seiner Norm und seinem Handeln, wird er von der Macht dieser Gemeinschaft wie auf sicherem Pfade zum Ziele der Vollkommenheit geführt. Aber spricht nicht gerade Paulus davon, daß er's nimmer ergriffen hätte, daß er nur nachjage, ob er's ergreifen möchte? Er tut es mit tiefem Sinne. Denn in dem Begriff dieser Gemeinschaft ist die gleiche Doppelheit des Seins und Sollens angelegt. So sicher sie ihrer grundsätzlichen und vollendeten Begründung in Christo sein kann und sein muß, so ist sie doch nur in Zeit und Raum zu erfahren möglich; und so sehr sie diese Bindungen als lästige Fesseln werten mag, die ihr Dasein in Gott nicht berühren, so sehr enthüllen sie sich doch als die unerläßlichen Voraussetzungen, ohne die auch ihr „Geist" nicht wirksam wird und Früchte der Gerechtigkeit reifen läßt. Nur an diesen Bindungen und Bedingungen kann er sich entfalten. Wäre es also nicht notwendig, auch sie dem Wirken ihrer heiligen und heiligenden Macht zu unterwerfen? Müßte nicht auch der Geist dieser Gemeinschaft gläubig triumphieren können, daß die Zeit sein Besitz, sein Acker die Zeit geworden ist? Es ist das Charakteristische des urchristlichen Begriffs, daß an keiner Stelle ausdrücklich das Dasein in Geschichte und Welt also geheiligt worden ist. Allzu stark ist der Gedanke der meta-

physischen und eschatologischen Bestimmtheit der Gemeinschaft ausgeprägt, als daß er fähig wäre, die Kräfte des Wandelns und Vergehens mit in seinen Bereich aufzunehmen. Sie gehören dem Fleisch und dem Tode an, von denen alles bleibende Sein und Leben ewig getrennt bleibt. Wird aber der Gedanke des Prozesses dem Begriff der Gemeinde ferngehalten, so kann er doch nicht völlig unterdrückt werden; und er lebt mit verstärkter Gewalt in dem Begriff der sittlichen Aufgabe auf, die dem Einzelnen gestellt bleibt, solange der Tag Christi noch nicht erschienen ist. Diesem Einzelnen ist mit unerbittlicher Autorität die Pflicht auferlegt, in allem Tun und Lassen darzustellen, was er vor Gott ewig ist. Sein Glauben und Handeln in der Zeit ist ein Wandern zu dem Ziele, das Christus heißt; es ist ein Glauben „auf Christus hin". Sein Erkennen ist so lange „stückweise", bis er „völlig" erkennen wird; über seiner „Liebe" steht das Gebot, immer „überzufließen" und niemals „müde zu werden" [1]).

So ließe sich vielleicht sagen, daß der Begriff des Glaubens als eines Handelns, das den unendlichen Prozeß des Fortschreitens voraussetzt, sich an dem Einzelnen gestalte, daß das göttliche Prinzip des Glaubens in der „Gemeinde Gottes" seine angemessene Wirklichkeit finde. Dort wäre der Gedanke der Gemeinschaft die in sich gelassen ruhende Idee alles gläubigen Denkens und Handelns, hier der metaphysisch bestimmte Ort der Wirklichkeit Gottes. Aber auch jener Prozeß ist nur möglich auf dem Boden, den die Gemeinde bereitet und bedeutet, und dieser Ort nur in dem sittlich-gläubigen Tun des Einzelnen wirklich. Damit wird aber nur offenbar, daß der Begriff der Gemeinde die gleiche Unbestimmtheit an sich trägt, die den Begriff des Glaubens charakterisiert. Wie dort das gläubige Prinzip zu der gläubigen Tat, seine metaphysische Bestimmtheit zu seiner geschichtlichen Setzung nicht in einem durchsichtigen Verhältnis steht, so auch hier nicht die göttliche Gesetztheit der Gemeinde zu ihrer geschichtlichen Gegebenheit. Der Grund solcher Undeutlichkeit ist hier wie dort der gleiche: Es ist die einseitige Strenge, mit der die Möglichkeit alles Glaubens als göttliche, d. h. metaphysische Bestimmtheit erfaßt ist, und in engem Zusammenhange damit die Unbestimmtheit, in der der Gedanke sittlich-gläubiger Setzung verblaßt. Mit ihm erst wäre dem Ich seine gläubige Ursprünglichkeit gesichert. Weil der Gedanke dieses gläubigen Ich nicht in seiner systematischen

---

[1]) 1 Kor 13 4 f. 12.

Bedeutsamkeit erfaßt ist, kann der Gemeinde gegeben werden, was des Einzelnen ist. Er ist nur „Glied“ an ihrem Leibe, nicht aber, um es einmal so auszudrücken, sie auch Glied an seinem Leibe. So wird aber der Gedanke der Gemeinschaft zu dem letzten Grunde, auf dem alle Möglichkeit und Wirklichkeit des gläubigen Lebens in seiner religiösen wie geschichtlichen Gegebenheit ruht. Man begreift es, daß er als mächtige Idee und unüberwindliche Tatsache in der Geschichte der folgenden Jahrhunderte zu dem großen Gefüge der katholischen Kirche sich erbaut.

So wird denn deutlich, daß die metaphysische Bestimmtheit des Gemeindegedankens bei Paulus Funktionen an sich zieht, die dem klar erfaßten Begriff des sittlich-gläubigen Handelns gebühren. Es ist kein Zweifel, daß in dieser Einheit metaphysischen Seins und sittlichen Werdens die Stärke des paulinischen Denkens ruht. Sie hat den Apostel vor der Einseitigkeit des katholischen Kirchengedankens bewahrt; sie hat es auch verwehrt, daß die Metaphysik dieses Gemeindegedankens in der Starrheit ewiger und zeitlicher Vollendung sich genügen ließ, sie hat gerade aus ihr den immerwährenden Impuls zu unablässigem sittlichem Tun geschöpft. In solcher Bestimmung werden dann wieder die pharisäischen Grundlagen seiner Gedankenbildung deutlich und sichtbar. Denn gerade der Pharisäer trägt wie kein anderer die Pflicht sittlichen Handelns und bildet durch ihre stete Erfüllung die Gestalt der Gemeinschaft, die ihn trägt. Aber solche Bestimmung ist dort möglich und notwendig, weil in dem Begriff seiner Gemeinde das Moment der Geschichte als konstitutives Moment eingegangen ist. Hier aber sind Zeit und Geschichte nur noch ein letzter Erdenrest, dessen Makel zu tilgen nicht mehr menschlichem, sondern göttlichem Tun anheimgegeben sein soll. Und sie lebt dennoch in dieser Geschichte und dieser Welt; sie muß deshalb gerade ihr historisches Dasein von der gleichen göttlichen Macht umfangen wissen. So ist sie nicht nur in ihrer metaphysischen Bestimmtheit „nicht von dieser Welt“, sondern auch in ihrem historischen Bestande. Diese Gläubigen, in dem konkreten Hier und Jetzt ihres Daseins, sind die Heiligen Gottes, sie sind die „Leuchter in der Welt“; und wenn sie es auch nur deshalb sind, weil sie die Fackel des göttlich lebendigen Wortes tragen, wenn darum zwischen dem Wesen dieses Wortes und dem seiner Träger eine dunkle Kluft bleibt, die erst der Tag Christi überwindet — daß sie in dieser Welt diese Träger sind, macht ihr Dasein und Sosein zu der von Gott bestimmten einzigen Gestalt seines

Wirkens und Wesens. Ihre metaphysische Bestimmtheit wird zur historischen Gegebenheit [1]). Wohl stehen beide noch unter dem eschatologischen Gesetze, d. h. wohl harren sie noch ihrer Aufhebung, welche die ewige Berufung der Gemeinde von ihrem unangemessenen zeitlichen Dasein befreit, ihre Zeitlichkeit für immer vernichtend; wohl schließt auch die religiös-geschichtliche Gemeinschaft immer den Gedanken einer währenden Aufgabe in sich, wohl i s t sie nur durch den „Geist". Aber wie der Gedanke der Aufgabe nur vollziehbar ist auf Grund des anderen, daß die Gemeinde in der Welt als „Tempel Gottes" gegeben ist, wie der Begriff des Geistes gerade diese Gegebenheit in der Welt bejaht und begründet, so wird auch diese Gemeinde in ihrer Doppelbeziehung zu dem „Bollwerk", in dem der Einzelne, gesichert gegen alle Stürme der Welt, im Frieden Gottes zu wohnen vermag. Es ist wieder der altkatholische Kirchengedanke, der mit noch halb verborgenen Zügen in die eschatologische Wirklichkeit des Glaubens sich einzuzeichnen beginnt. Seine Möglichkeit liegt in der metaphysischen Gegensätzlichkeit von Gott und Welt, Christus und Welt, die den Begriff der Geschichte und der Zeit zu den gottesleeren Hülsen menschlichen Treibens und Geschehens wandelt.

Aus der Betrachtung der Welt und ihrer Geschichte ergeben sich darum die gleichen Schlüsse für den Begriff der Gemeinde. Sündhaftigkeit und Naturhaftigkeit sind die Bedingungen, auf denen alles menschliche Dasein ruht. In dem Begriff der Sünde ist also die unveräußerliche Beziehung auf den umfassenden Begriff der Kultur gesetzt, durch den der Begriff der Welt und ihrer Geschichte erst eindeutig und bestimmt wird. Mit schneidender Schärfe hat darum Paulus der Weisheit der Welt die Torheit des Evangeliums entgegensetzen können und müssen. Es ist das Verhängnisvolle in solcher Bestimmung, daß das Verhältnis dieser beiden Bedingungen Welt und Geschichte an keiner Stelle klar bestimmt worden ist. In einer undeutlichen Identität verschwimmen beide ineinander; aus der „Fleischlichkeit" menschlichen Lebens scheint seine Sündhaftigkeit, aus der sündigen Tat seine „Fleischlichkeit" zu folgen. Beides ist von Paulus immer wieder und notwendig behauptet worden; denn wo mit gleichsam starrem Blick nur der Gegensatz gesehen wird, in dem das Reich dieser Welt zu dem „Reich des Sohnes seiner Liebe" steht, da gleichen alle Unterschiede dieser Welt sich aus, wie tief und notwendig sie auch

[1]) Am deutlichsten ist dieser Sachverhalt in der Bedeutung, die der Gemeinde im Falle der Blutschande zu Korinth zugewiesen ist 1 Kor 5 1—5.

begründet sein mögen, und vor der heiligen Wirklichkeit der Gemeinde flieht die Besonderheit menschlichen Lebens in die äußerste Ferne, in der Sündhaftigkeit und Naturhaftigkeit ununterscheidbar werden. Nun ist den Gläubigen durch den Geist, der die Gemeinde bindet, eine neue Wirklichkeit geschenkt, die den Doppelcharakter der Welt gleichsam zerbricht: „Ihr seid befreit von der Sünde, Knechte geworden bei Gott“ [1]). Es ist das faßbarste Zeichen, daß die „Gestalt dieser Welt vergeht“. Also ist ihr Bestand schon erschüttert; der einzige Grund, in dem sie sich noch zu bewahren vermag, ist die Kreatürlichkeit alles Daseins, und auch sie ist schon in die Wehen einer neuen Schöpfung „mit uns“ eingetreten. So sind aber die Ordnung der Zeit und der Begriff der Geschichte gleichsam ihres Trägers beraubt; ihnen fehlt, wenigstens zunächst, der Gedanke der erlebenden Monas, der sie erfüllt und durch sie erfüllt wird. Wohl tritt hier der Begriff der Gemeinde an ihre Stelle; in ihr ist die Fülle aller Zeiten gegeben, der Begriff und Lauf der Geschichte vollendet. Denn sie ist ja „der Leuchter in der Welt“, der ihr das zukommende Licht spendet. Aber was sie ist, ist sie nicht aus dieser Zeit und dieser Geschichte, sondern trotz ihrer; beide sind nur die dunklen Schleier, die ihre wahre Wirklichkeit bis zu dem morgendlich aufglühenden Tage Christi verhüllen. Damit ist wohl die Aufgabe dringlich geworden, diesen trotzigen Protest gegen das eigene Dasein durch die Macht der sittlich-religiösen Tat gegen den Bestand von Welt und Geschichte aufrecht zu erhalten; aber eben dieser Bestand ist auch zu dem chaotischen und amorphen Stoff geworden, in dem Sünde und Tod ihr zersetzendes Werk treiben.

7.

So sind denn die Gläubigen eine Gemeinde der Heiligen, die Gemeinde Gottes in einem tiefen Doppelsinne; sie sind es als die von Gott Berufenen und Heiligen durch den Geist, und sind es zugleich kraft und trotz ihres Lebens in Zeit und Welt. Darum ist die Gemeinde der Geist und ist es zugleich auch nicht; soweit die Gemeinde immer der geschichtliche Verband der im Glauben Geeinten ist, bleibt der Geist die Norm, auf die jeder sich richtet, und der Grund, in dem jeder sich begründet; sofern sie der „Leib Christi“ ist, ist sie selbst die notwendige und angemessene Wirklichkeit seines Wesens.

---

[1]) Röm 6 22.

Wie aber kommt es zur Begründung der Gemeinde? Die Frage scheint fast unnötig und die Antwort leicht und selbstverständlich; Gott ist es, der die einzelnen zu seiner Gemeinde beruft. Nichts anderes scheint ja das Wort Ekklesia zu bedeuten, und diese ursprüngliche Bedeutung ist vielleicht auch in paulinischen Gedanken lebendig. Dennoch ist solch ein Satz mehr eine neue Frage als eine gültige Antwort. Denn von einer Berufung durch Gott sprechen heißt selbst schon von der Tat des Glaubens reden; und völlig bleibt im Dunkeln, durch welche Vermittlung die Unmittelbarkeit gläubig-göttlicher Berufung sich vollzieht. Freilich scheint auch hier die Antwort leicht und gegeben. Es ist die Verkündung des Apostels, durch die der Glaube geweckt wird. Durch seine Predigt hindurch wirkt das Wort Christi das „Hören", das Hören aber den „Glauben". Mit aller Stärke hat Paulus die Unmittelbarkeit solchen Wirkens betont. Seine Pflicht und Gnade ist es, „das Wort zu reden" oder Christum zu verkünden; aber nicht er wirkt damit den Glauben, sondern das Wort. Ob es seines geschichtlichen Trägers auch nicht entbehren kann, so wirkt es doch nicht durch ihn. Der Mensch ist nur der Mund, der diesem Wort Klang und Stimme gibt.

Es ist bekannt, daß schon das Alte Testament und noch häufiger spätjüdische Schriften von solcher Allgewalt des Wortes zu reden wissen [1]). Ihr faßlichstes Zeichen sind Schöpfung und Vollendung der Welt, welche beide ihr Werk sind, aber in gleicher Weise ist auch der gesamte Lauf der Geschichte an die Wirksamkeit des Wortes gebunden. Wo immer ein göttlicher Sinn in dem Leben des Einzelnen oder der Geschichte des Volkes und der Welt spürbar ist, da ist es tätig gewesen. Es lebt in dem jüdischen Volk, wo es in Gesetz und Verheißung gleichsam leibhaft geworden ist, und ob es damit wohl in die geschichtliche Besonderheit dieser Gemeinschaft gezogen wird, so ist es doch wie Gesetz und Verheißung grundsätzlich für alle gültig. Damit ist denn auch nach allem über das Gesetz Gesagten klar, daß das „Wort", das der urchristliche Missionar verkündet, kein anderes ist als das, was seit Anbeginn der Welt erklang. Es ist eben deswegen das völlig Neue, weil es durch die Gestalt Christi eschatologisch bestimmt ist. Für Paulus ist die Tatsache, daß es jetzt „den Völkern" erklingt, schon Beweis genug, daß mit ihm das Ende der Welt da und nahe ist. Wenn nun dieses Wort den Glauben schafft und die Gläu-

---

[1]) Vgl. Bousset, Religion des Judentums [3] 347.

bigen mit göttlicher Gewalt aus dem Kreise der Welt und Geschichte herausreißt, sie zu einer Gemeinde der Heiligen zusammenschließend, so hat das Wort die eindeutige Macht, die Grenze zwischen Göttlichem und Weltlichem zu ziehen; es ist also selbst von jener oft besprochenen Metaphysik getragen, die einen geschichtlich unüberbrückbaren Gegensatz zwischen jenen beiden Mächten und Welten kennt. So wird das Wort zu der fremden jenseitigen Macht, diese Welt und Menschen zu dem dunklen und amorphen Stoff, aus dem jenes den neuen Kosmos der urchristlichen Gemeinde schafft. Durch diese metaphysisch begründete und so allein mögliche Substanzialität des Wortes wird es begreiflich, daß der Einzelne, der es trägt und verkündet, nur ein Werkzeug in der Hand dieser göttlichen Macht ist. Auch Paulus ist also sein gleichsam zufälliger Träger. Wie er das Evangelium verkündet, so können und sollen es andere Gläubige mit ihm; er ist gerade in seiner apostolischen Tätigkeit der ihrigen einer. So hat denn auch Paulus sich mit anderen, die selbständig neben ihm das Werk der Mission treiben, deutlich zusammenschließen können: „Ich pflanzte, Apollos begoß, aber Gott ließ es wachsen; daher ist weder wer pflanzt etwas, noch wer begießt, sondern wer wachsen läßt, Gott. Wer pflanzt und begießt, sind eines ... Denn Gottes Mitarbeiter sind wir“ [1]).

Dennoch genügt solche Bestimmung nicht, um den Begriff des Apostels klarzustellen. Schon das Wort „Mitarbeiter Gottes“, das sie verwendet, duldet nicht mehr den Gedanken eines willenlosen Werkzeuges, durch das Gott spricht. Es kennt die aus eigener Initiative entspringende, „mit Gott“ wirkende Kraft dieses einen Menschen, der Mission zum Werke seines Lebens gemacht hat. Aber wenn Paulus durch solche Worte noch mit anderen „Arbeitern“ verbunden scheint, so hat er sich in anderen deutlich wieder von ihnen gesondert und sein Amt in eine einzigartige Beziehung zu den von ihm gegründeten Gemeinden gesetzt. Er ist der „Priester“, der den Opferdienst am Evangelium Christi verrichtet, damit die Gabe der Völker wohlgefällig sei, „geheiligt im Geiste“; er ist der Freund, der bestimmt ist, dem Bräutigam „Christus die Gemeinde als heilige Jungfrau darzubringen“ am eschatologischen Tage seiner Hochzeit [2]). In solchen Wendungen, die sein apostolisches Amt bildhaft umschreiben, ist Paulus nicht mehr mit den Gläubigen vor dem Richter und Herren vereint, sondern von ihnen gesondert und in eine einsame Höhe zwischen Christus und die

[1]) 1 Kor 3 6 ff. [2]) Röm 15 16 2 Kor 11 2.

Gemeinde gestellt. Er ist Mittler des Wortes und des mit ihm gesetzten Heiles nicht allein in einer geschichtlichen Zufälligkeit, sondern in einer von Gott bestimmten Notwendigkeit. Nur durch ihn findet das Wort Gottes den Weg zu der Gemeinde und das Wort und Leben der Gemeinde den Weg zu Gott. Sie ist für immer an ihn gebunden wie er an sie; und beides gilt nicht nur von ihrem geschichtlichen Bestande und seinem geschichtlichen Werke, sondern von ihrer und seiner Begründung in Gott. Sie ist am Tage Christi sein „Ruhmeskranz“ und er der ihre [1]); er trägt die Verantwortung für ihr Leben, und dieses ist wiederum der Beweis, daß „ich nicht vergeblich lief noch vergeblich mich mühte“.

So erfüllt sich also der Begriff der Gemeinde, trotzdem oder auch weil sie die einzig mögliche Wirklichkeit göttlichen Lebens ist, erst in dem Begriff des Apostels. Diese Korrelation wird auch und gerade von dem Gedanken der Gemeinde notwendig. Ihr gemeinsames Leben in der Zeit ist von Gott begründet, und alles, was sie erfüllt, ist von seinem Geiste gewirkt. In dem Kreis ihres Lebens gibt es also nichts Zufälliges und Willkürliches mehr; wie jeder Nicht-gläubige von Gott zu diesem seinem Unglauben bestimmt ist, so ist jeder Gläubige von Gott her erwählt. In berühmten Worten hat Paulus diese unbedingte göttliche Notwendigkeit der Scheidung jubelnd ausgeführt. Dann ist aber der geschichtliche Akt der ersten Evangelisation, der die Möglichkeit einer Gemeindebildung schafft, kein Moment, das auch anders sich verhalten könnte. Er selbst wird Ausdruck einer göttlichen Gesetzmäßigkeit, und dieses Verkünden des Paulus ordnet sein Werk und Leben als ein unveräußerliches Moment in den Bestand der Gemeinde ein. Sie ist nicht nur geschichtlich durch ihn, was sie ist, die Gemeinde der Heiligen, sondern sie ist es auch religiös durch ihn. Und es ist ein lebendiges Zeichen für diesen Zusammenhang, daß in einem Falle in Korinth, wo die Gemeinde aus der gottbestimmten Macht ihres Lebens zu handeln aufgerufen wird, die „geistige“ Anwesenheit des Apostels nicht entbehrt werden kann.

So erfüllt sich der Begriff der Gemeinde in dem des Apostels wie umgekehrt der des Apostels in dem der Gemeinde. So ist es notwendig, diesen Begriff des Apostels zu analysieren, auf dem Leben und Werk, Person und Sache des Paulus unveräußerlich ruhen.

---

[1]) Phil 4 1 1 Thess 2 19; vgl. auch meinen Kommentar zu Phil 1 26 2 16.

8.

Der Tag von Damaskus hat den Verfolger Saulus in plötzlicher Umkehr zu dem Apostel Paulus gewandelt. Zahlreiche Motive scheinen schon nach seinen ausdrücklichen Worten in dieser „Bekehrung" zusammen zu wirken. Sie bricht in dieses Leben wie mit naturhafter, von außen kommender Gewalt ein, seinen bisherigen Lauf in die entgegengesetzte Richtung werfend; sie scheint dem Apostel in späteren Jahren ein Ereignis, das rein seinem Entschluß und seiner Tat entspringt. Sie ist endlich das von Gott gewirkte Wunder, zu dem er ihn „von Mutterleibe an ausgesondert hat"[1]). Was in diesen verschiedenartigen Bekenntnissen gemeint ist, fordert eine genauere Betrachtung.

Jüdisches Gesetz und jüdische Gemeinschaft heißen die beiden Mächte, in deren Dienst der Pharisäer von Jerusalem nach Damaskus zog, auch er damals ein „Apostel" des jüdischen Glaubens. Sie sind es, die von ihrem Diener „Verfolgung" fordern; sie können es darum auch allein sein, die seine „Bekehrung" sachlich begründen. Es war gezeigt, daß die Pflicht der Verfolgung nur dort entstehen kann, wo der Gedanke einer unbedingten göttlichen Offenbarung und einer in und von ihr begründeten Gemeinschaft gegeben sind. Beide aber sind nur dann unbedingt gültig und göttlich wirklich, wenn ihr Dasein und Wesen von allen geschichtlichen Elementen unverworren, aus Gottes Hand Sinn und Form empfängt, wenn sie in Gabe und Aufgabe die gottgesetzte Mitte darstellen, die den bleibenden Zwiespalt zwischen Gott und Welt überbrückt. Beides ist in dem pharisäischen Begriff des jüdischen Gesetzes und des jüdischen „Volkes" angelegt. Das Gesetz ist die Norm, die allem Geschehen in der Welt Sinn und Bestand verleiht, und darin die „Gestaltung von Wahrheit und Erkenntnis". Das „Volk", das „im Gesetz sich gründet", ist durch seine Offenbarung „Licht derer, die im Dunklen wandeln, Erzieher der Unmündigen, Lehrer der Unverständigen". Aber weder das Gesetz noch dieses Volk können in solcher Bestimmung des Momentes der Geschichte als eines Faktors gleichsam neben Gottes einzig mächtigem Handeln entraten. Das Gesetz fordert die menschliche Tat, ohne die es nicht wirklich ist; und dennoch kann kein menschliches Tun, wie tief es auch als „untadelig im Gesetz" sich wisse, seiner

[1]) Phil 3 8 Gal 1 15.

heiligen Offenbarung Wirklichkeit verleihen. Denn es widerspricht ihrem Begriff, daß diese Offenbarung von Menschen empfangen sollte, was sie nicht aus sich selbst, d. h. aus Gott besitzt; und was ihr etwa gebricht, vermag auch nur Gott ihr zu schenken. Dieses „Volk“ aber ist von Gott gesetzte Gemeinschaft letztlich auch deshalb, weil es aus bestimmtem geschichtlichem Ursprung hervorgegangen und an eine bestimmte geschichtliche Tradition gebunden ist. Gott aber „wählt“ sich zu Gefährten seiner Gerechtigkeit, „wen er will“ [1]), und keine geschichtliche Tradition kann ihn beengen und kein geschichtlicher Ursprung ihn beschränken. So vereinigen sich also in dem Begriff dieses Gesetzes und dieses Volkes undurchsichtig metaphysische und geschichtliche Elemente. Das Rätselhafte ihrer Verbindung wird aber gerade in dem „Eifer der Verfolgung“ offenbar und muß sich durch ihn rechtfertigen können. Denn dieser Eifer kann entweder eine geschichtliche, genauer eine politische Zweckmäßigkeit sein; weil die Verfolgten oder zu Verfolgenden in irgendeiner Weise den nationalen Bestand dieses Volkes zu erschüttern oder zu vernichten drohen, kann es aus politischen Gründen geboten scheinen, ihre Propaganda zu unterdrücken. Die Verfolgung steht alsdann im Dienste mehr oder minder klar erkannter politischer Ziele. Zahlreiche Aeußerungen des Paulus beweisen, daß diese Frage einer politischen Zweckmäßigkeit nicht in ihm den Eifer der Verfolgung hat rege und zur Tat werden lassen. Was ihn treibt, ist der Zwang eines religiösen Gebotes und die Hingabe an die im Gesetz gegebene und in der jüdischen Gemeinschaft dargestellte heilige Ordnung Gottes. Sein Verfolgungseifer ist also in der metaphysischen Bestimmtheit dieses Gesetzes und dieses Volkes begründet. Aber kann sie für diese Tat den zureichenden Grund bilden? Sie bleibt eine geschichtliche Tat, die politische oder polizeiliche Mittel in den Dienst einer religiösen Notwendigkeit stellt; also wäre wieder diese Sache Gottes nicht mächtig genug, von sich aus den Gedanken einer göttlichen Offenbarung und einer reinen gotterwählten Gemeinschaft zu verwirklichen? Also bedürfte es wieder eines menschlichen Planens und Handelns, um ihr zu geben, was ihr fehlt? Sie muß aber die Fülle aller Gabe und alles Handelns sein, weil Gott sie gesetzt hat und in dieser Gesetztheit beider einzig mögliche „Gestaltung“ und Wirklichkeit liegt. So läßt also der Eifer der Verfolgung die religiöse Geltung des Gesetzes und des Volkes zum

---

[1]) Röm 9 15 f.

Problem werden. Ist sie begründet, dann ist Verfolgung aus religiösen Motiven unmöglich; ist aber Verfolgung begründet, dann ist auch die göttliche Allgenugsamkeit des Gesetzes bedroht und die göttliche Erwählung dieses Volkes gefährdet.

An dieser Stelle scheint das tiefe Wort des Gamaliel eine Rettung zu bieten; „ist dieses Werk von Menschen, so wird es vergehen; ist es aber von Gott, so könnt ihr es nicht dämpfen" [1]). Dennoch gibt auch dieses Wort keine Lösung mehr, wo der Eifer der Verfolgung erwacht ist. Denn es ist rein von der unlöslichen und unangetasteten Einheit getragen, in der religiöse Geltung und geschichtlicher Bestand wie in einer von Gott her ausgeglichenen Wage ruhen. Der Gedanke der Verfolgung hat diese Einheit schon ihrem schwebenden Gleichgewicht entrissen. Er weiß sie als Aufgabe, nicht als göttliche Gabe, als ein bleibendes Sollen, nicht als ein ewiges Sein; ihm ist aus reiner Hingabe an den Gedanken der göttlichen Offenbarung ihre geschichtliche Wirklichkeit zu dem Problem geworden, dessen tief verwirrende Rätselhaftigkeit nur durch die eigene Tat zu lösen ist. Aber gerade die scheinbare Notwendigkeit dieser Tat läßt auch die einzige göttliche Wirklichkeit dieses Gesetzes in tieferem Sinne rätselhaft werden. Steht doch alle Tat unter dem Fluche der Gottferne und droht doch damit auch ein Gesetz, das solche Tat fordert, in den gleichen Bann zu geraten.

So enthält also der Eifer der Verfolgung die erste Lösung von allen geschichtlichen Gebundenheiten religiös-sittlichen Verhaltens. Er läßt einmal den empirischen Bestand dieses Volkes als das menschlich und geschichtlich Unangemessene zurück und höchstens die religiöse Idee dieses Volkes als normativ bestehen. Er fordert aber, indem er die Welt der Tatsachen wie in wesenlosem Scheine hinter sich läßt, eine neue metaphysische und von allem Geschichtlichen unberührte Geltung und Wirklichkeit des Gesetzes. Wie auf einer höheren Ebene treten noch einmal die Fragen nach dem Verhältnis von Gesetz und Volk auf. Gesetz ist nur dann göttliche Offenbarung, wenn ihm von Gott her in einer ihm zugeordneten Gemeinschaft die Wirklichkeit und Erfüllung seines Anspruches verliehen wird, und Gemeinschaft Gottes ist dieses „Volk" nur dann, wenn seine Norm nicht mehr nur Aufgaben setzt, sondern Gaben spendet. Die Fragen, die den Pharisäer Saulus von Jerusalem nach Damaskus treiben, sind also

---

[1]) AGesch 5 38 f.; siehe oben S. 19 ff.

nicht Fragen des persönlichen Heiles, wie sie es etwa für Luther waren, sondern Fragen nach der religiös gegenständlichen Begründung von Gesetz und Volk. Sie sind Fragen nach dem letzten Zusammenhang von Gott, Welt und Gemeinschaft und damit theologischer Art.

9.

Von diesen Fragen bewegt, die um die religiöse Geltung und Wirklichkeit seines Volkes und seines Gesetzes kreisen, ist Saulus zur Verfolgung nach Damaskus aufgebrochen. Das Ziel dieser Reise scheint nicht unwichtig. Mag immerhin die jüdische Diaspora ihm, der selbst ihr Abkömmling ist, auch das angestammte Feld seiner Tätigkeit scheinen, mag auch von Damaskus aus eine besonders rührige urchristliche Propaganda sich entfalten, mag endlich die syrische Stadt in dem Geruche stehen, das Asyl sektiererischer Strömungen des Judentums zu sein [1]) — wichtiger scheint der sachliche Gedanke, daß die Einheit dieses Volkes nicht an die Grenzen eines Landes gebunden ist, sondern erst in der von allen jüdisch Geborenen und Gewordenen anerkannten und befolgten Gültigkeit des Gesetzes sich darstelle. Diese Reise ist so ein erstes deutliches Zeichen, daß für Paulus die Diaspora zu einer ähnlichen geschichtlichen und religiösen Bedeutung erwachsen ist wie die Vaterstadt Jerusalem, einer Bedeutung, die nach der Zerstörung von Jerusalem den Bestand der jüdischen Gemeinschaft rettet. Wie hier die jüdische Diaspora bei aller Gebundenheit an die heilige Stadt doch in freier Selbständigkeit zu bestehen scheint, so deutet sie auf das Verhältnis hin, in dem hernach die paulinischen Gemeinden zu der jerusalemitischen Urgemeinde stehen.

Wie dem auch sein mag — daß der Eifer der Verfolgung, der durch diese Reise den Bestand von Gesetz und Volk sichern soll, das Problem aufwirft, welches die Art ihrer Begründung sei, das ist hier das Entscheidende. Die Lösung kann dann aber nur in der gleichen Richtung liegen, in die das Problem selbst weist. Wie dieses theologisch bestimmt ist — durch eine Theologie, deren gläubige Rationalität die Gestalt des Pharisäismus charakterisiert und prägt —, so muß auch jene gesuchte Lösung theologischer Natur sein. Mag sie immerhin mit aller verzehrenden Leidenschaftlichkeit eines persönlichen Willens gesucht werden, mögen in ihrem Finden auch die Stürme der eignen Brust sich legen, so ist dennoch das Ziel, zu dem sie strebt, nicht die

[1]) Das läßt die sog. „Damaskusschrift“ vermuten; vgl. zuletzt H. Preisker in Studien und Kritiken 1926 S. 296 ff.

in Gott ruhende Stille des Herzens, sondern das Begreifen eines gültigen, d. h. göttlichen Zusammenhanges, in dem Geschichte und Welt, Gesetz und Volk „gerettet" und gleichsam durch ihre Vermittlung hindurch auch das eigene Ich aufgehoben wird, welches unter ihrer Macht sein Dasein zu führen hat. Dieses gesuchte Erkennen kann auch nicht in einem entsagungsvollen Fortschreiten von Grund zu Grund, von Problem zu Problem unmittelbar sein Ziel erreichen; denn der Gegenstand, um den es sich müht, ist seinem eigenen Vermögen entrückt. Er heißt göttliche Offenbarung; und alles Erkennen ist darum immer nur ein „Belehrtwerden aus dem Gesetz" [1]). So fordert schon der Gedanke der Offenbarung, im Gesetz der den Bereich nur menschlichen Erkennens der Nichtigkeit überliefert und Gültigkeit allein dort setzt, wo er selbst Prinzip und Gegenstand seiner Bemühungen ist, daß alles Erkennen Offenbarung sei. Dennoch genügt diesem Problem, das mit dem Begriff der Verfolgung aufgeworfen ist, auch nicht die Allgemeinheit des Offenbarungscharakters, die jedes religiöse Erkennen offen oder geheim durchzieht. Denn es gründet sich auf die unerschütterliche Wahrheit dieser göttlichen Offenbarung, die im Gesetz gegeben ist; hier aber ist ihre Wahrheit und Gültigkeit selbst problematisch geworden, oder genauer: hier ist, wenn auch noch so dunkel und verworren, die Notwendigkeit geahnt, seine göttliche Art tiefer zu begründen. So wird eine Offenbarung gefordert, die nicht mehr durch das Gesetz vermittelt ist, sondern in eigener Geltung neben ihm steht; oder anders gesprochen: Diese gesuchte Offenbarung muß allein in dem tiefen Sinne, den das Alte Testament geprägt hat, das Wort Gottes sein, das er zu dem erkorenen Einzelnen spricht. Wer zu ihrem Träger bestimmt ist, ist damit als Prophet bestimmt.

Es ist bekannt, daß die Worte, in denen Paulus von dem Damaskusereignis spricht, von dem gleichen Atem durchweht sind, in dem die Schilderungen über prophetische Berufungen im Alten Testament leben. „Der mich von Mutterleibe an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat" — fast mit den gleichen Worten berichtet Jeremia und der zweite Jesaja von prophetischer Erwählung [2]). Wer also erwählt ist, ist aus der Mitte seines Volkes herausgenommen und steht einsam bei Gott; er ist der Mittler, durch den Gott zu diesem Volke spricht, und sein Leben und Wirken ist nur ein einziges Verkünden dieses Wortes. Es weist diesem Volke die Richtung und den Weg,

---

[1]) Röm 2 18. [2]) Jer 1 5 Jes 49 1.

den es zu gehen hat; es bleibt darum, so scharf es sich auch gegen die Haltung dieses Volkes in Vergangenheit und Gegenwart kehren mag, dennoch an den religiösen Begriff dieses Volkes, d. h. an die Tatsache seiner Erwählung gebunden.

Damit scheint es freilich unmöglich zu werden, in dem Ereignis von Damaskus, das diesen Pharisäer Saulus zum Apostel bestimmt, die Berufung zum Propheten zu erblicken. Begründet es nicht gerade die Abkehr des Paulus von seinem Volke, treibt es ihn nicht gerade zu den „Völkern", denen niemals ein Prophet erstanden ist? Dennoch ist es entscheidend wichtig, diesen prophetischen Gesichtspunkt festzuhalten. Denn so gewiß es für Paulus ist, daß „über die Juden der Zorn Gottes gekommen ist in Ewigkeit" [1]), so gewiß ist ihm auch, daß ihre von Gott gesetzten Güter ihnen ewiglich bleiben. Der Gegensatz zu der geschichtlichen Haltung des Judentums in Vergangenheit und Gegenwart ist vielleicht schärfer ausgeprägt und tiefer begründet als bei den alttestamentlichen Propheten, aber Paulus bleibt auch wie sie an die religiöse Idee dieses Volkes gebunden. Er kann darum die christliche Gemeinde als das Israel Gottes bezeichnen, ihr Dasein in tiefer Notwendigkeit an die Geschichte dieses Volkes binden — sie ist Abrahams Same —, er kann den Gedanken vom Rest wieder lebendig machen, den Jesaja gerade für sein Volk geprägt hatte [2]). Und über alledem gilt ja die Frage, auf welche die Offenbarung von Damaskus die göttliche Antwort gibt, dem gottgesetzten Bestande von Gesetz und Volk. Paulus weiß sich also zum Propheten berufen; er weiß durch das, was ihm widerfahren ist, daß die Prophetie nicht entschlafen ist und Gott sein Volk nicht vergessen hat, wie eine häufige jüdische Klage lautet. Alles Geheimnis einer göttlichen Berufung und alle Offenbarung göttlichen Wirkens webt um dieses Ereignis. Es wirkt mit der Plötzlichkeit einer naturhaften Gewalt, mit der einst Amos von seiner Herde fortgerissen wurde; es treibt mit dem unbedingten Zwang eines göttlichen Gebotes, das früher einen Jeremia gleichsam wider seinen Willen zur Prophetie nötigte. „Wehe mir, wenn ich nicht verkündigte!" Nicht einmal die äußeren Symptome einer psychischen oder physischen Krankheit fehlen ihm, ohne die kaum eine Prophetengestalt des Alten Testamentes denkbar ist. Es ist klar, daß man unter solchem Aspekt kein Recht mehr hat, nach der psychologischen Vorbereitung der Bekehrung des Paulus zu fragen, von der er selbst niemals spricht;

---

[1]) 1 Thess 2 16. [2]) Röm 11 1—10.

es ist auch nicht mehr rätselhaft, wie innerhalb der wenigen Tage, die eine wohl vorbereitete Reise von Jerusalem nach Damaskus erfordert, dieser Umschwung erfolgt sein mag. Es wäre das gleiche, als wollte man nach der Möglichkeit einer Bekehrung des Jesaja oder Jeremia fragen.

Erst wenn man diesen prophetischen Zug in dem Ereignis von Damaskus erkennt, ist es möglich, die Verschiedenheit zu bestimmen, in der dieser neutestamentliche Prophet zu seinen alttestamentlichen Vorgängern steht. Denn es ist freilich tief bedeutsam, daß Paulus sich nicht mehr Prophet, sondern Apostel, und zwar Apostel Jesu Christi nennt. Mannigfache geschichtliche Gründe mögen dabei mitgewirkt haben. Propheten gab es auch in der urchristlichen Gemeinde, wie etwa das Beispiel des Agabus zeigt; prophetisch bestimmt konnte sich vielleicht jeder urchristliche Gläubige wissen, weil in seinem Glauben die alte Joelweissagung erfüllt schien. Von allen solchen Beispielen unterschied sich die Prophetie des Paulus dadurch, daß sie sich nicht in dem schon vorhandenen und geschichtlich begründeten Kreise einer bestimmten Gemeinschaft bewegte. Propheten gab es vor allen Dingen nur für Israel, und dieser „Prophet" war ein Prophet „für die Völker". Aber wie ist diese neue Bestimmung möglich?

Es war gesagt, daß das doppelte Problem von Gesetz und Volk in der Berufung vor Damaskus seine Lösung fand. Wenn das Gesetz das dunkle Rätsel in sich schloß, daß es wohl Gestaltung aller Wahrheit und Erkenntnis war, nicht aber auch Gestaltung aller göttlichen, von dieser Wahrheit geforderten Wirklichkeit, so kann diese Offenbarung auch nur das eine zum Gegenstand haben, daß auch diese Wirklichkeit von Gott gesetzt ist. Oder jüdisch gesprochen, daß der Messias da ist und da gewesen ist, der die göttlichen Normen des Gesetzes rein und völlig erfüllt. Nichts anderes sagen denn auch die Worte, mit denen Paulus von dem Wunder seiner Berufung spricht: „Es gefiel Gott, seinen Sohn an mir zu offenbaren" [1]). Daß also in Christus der Messias Gottes gesetzt und in ihm die Offenbarung des Gesetzes göttlich-geschichtliche Wirklichkeit geworden ist, das ist sein erster und wichtigster Inhalt. „Christus ist Ziel und Ende des Gesetzes"; der „Sohn" bedeutet in dem früher dargelegten Sinne, aus dem heraus auch die Notwendigkeit seines Leidens, Sterbens und Auferstehens sich ergibt, dessen Erfüllung und darin Aufhebung. So ist also diese

[1]) Gal 1 15.

Offenbarung zunächst das Wissen um einen eschatologischen vollendeten Tatbestand. Worum der Pharisäer sich mühte und mit menschlicher Tat immer aufs neue rang, die Reinheit und Gerechtigkeit Gottes, das ist „in Christus“ gnadenreich erfüllt. Und diese Erfüllung gibt dem Gesetz, was es immer forderte: die Wirklichkeit einer Welt Gottes, und der „Welt“, was ihr immer fehlte: die Wirklichkeit einer Offenbarung Gottes. Mit anderen Worten: weil in diesem „Sohne“ ein göttliches Sollen und ein geschichtliches Sein ewig und einmalig sich vermählt, ist auch das Gesetz Gottes und der Bestand der Welt „in ihm“ und „durch ihn“, d. h. eschatologisch eines geworden. Hier ringt also keine jüdische Gemeinschaft um die Wirklichkeit ihres göttlichen Sinnes; hier leben auch keine „Völker“ mehr ohne den göttlichen Sinn ihrer Wirklichkeit:

> Da ist nicht Hellene und Jude,
> Beschnittenheit und Unbeschnittenheit,
> Barbare, Skythe, Knecht, Freier,
> sondern alles und in allen Christus [1]).

Dennoch ist mit solcher „Offenbarung des Sohnes“ erst das eine Problem des Gesetzes gelöst. Es ist gelöst in einem Sinne, der aus diesem letzten Grunde und Ziele alles jüdischen Glaubens ein Vorletztes und Vorläufiges macht; und diese seine Vorläufigkeit ist der stete Hinweis auf das letzte Ziel und Ende, Christus. Aber wie ist das andere Problem des jüdischen Volkes zu lösen? Genauer, welchen Sinn tragen die Taten Gottes, die diesen geschichtlichen Verband als die ihm zugehörige Gemeinschaft erwählt haben? Die Antwort ist schon mit jener ersten Offenbarung gegeben. Auch diese jüdische Gemeinschaft kann nur in einem vorläufigen Sinne Gemeinde Gottes heißen und muß auf eine andere Gemeinschaft weisen, in der sie selber aufgehoben ist. Aber der Durchführung dieses Gedankens scheinen erhebliche Schwierigkeiten im Wege zu stehen. Denn eben diese jüdische Gemeinschaft hat „Jesus getötet“; sie hat gerade damit sich außerhalb des Kreises der göttlichen Offenbarung gestellt und zur Dienerin aller gottfeindlichen Mächte, der „Elemente der Welt“ gemacht. So gehört sie nicht zu der Gemeinschaft, die durch die Tat Gottes in Christo intendiert und eschatologisch verwirklicht ist, und die „Völker“ werden zu den nächsten „Erben der Verheißung“. Und dennoch können auch die Juden nicht gleichsam vor den Toren dieser neuen Gemeinde

---

[1]) Kol 3 11.

ewig harren. Denn dann wäre nicht nur die welthafte Bedeutung Christi zerstückelt und vernichtet, sondern es bliebe auch das Rätsel, daß das jüdische Volk göttlich gesetzt und zugleich von Gott verworfen sei. So gehören also grundsätzlich auch die Juden zur Gemeinschaft Gottes, ja ihnen „vornehmlich" gilt die Offenbarung seines Sohnes, weil sie in aller Geschichte der Welt zu den einzigen Trägern göttlichen Willens erkoren waren. Aber da sie die Schuld der Tötung Jesu auf sich geladen und damit den Zorn Gottes auf sich gezogen haben, so „wird ganz Israel erst gerettet werden, wenn die Fülle der Völker zu Christus gekommen ist" [1]). Es ist das offenbarte Geheimnis, von dem Paulus im elften Kapitel des Römerbriefes spricht.

Doch mit allen diesen Gedanken ist wohl die Idee einer Gemeinschaft gesetzt, die von allen geschichtlichen Beziehungen befreit und mit Gott und Christus ewig geeint ist. Wo aber g i b t es diese Gemeinde? Es ist das entscheidend Wichtige, daß sie in keinerlei Sinne gegeben, aber in einem unumschränkten Sinne aufgegeben ist. Denn die bisher den Gedanken der Gottesgemeinschaft trugen, haben ihn durch ihre eigene Tat an Christus vernichtet. Aber ist er nicht eben in Christus gegeben? Zweifellos; indes seine Gestalt und sein Werk bedeutet auch nur die eschatologische Wirklichkeit dieser Gemeinde, und alles fehlt noch zu ihrer geschichtlichen Vorbereitung. Und sie fehlt nicht zufällig; denn gerade sein Tod und seine Auferstehung, die die Erfüllung des Gesetzes bedeuten, schließen auch die Ferne von allem geschichtlichen Wirken ein. So wird ein neuer Träger dieses Werkes gefordert. Er vollendet das Werk Christi, indem er die mit seinem Dasein gesetzte Gemeinschaftsidee ins Leben ruft. Er fügt damit der Verwirklichung der „Heilsgedanken Gottes" [2]) über die Welt den Schlußstein ein. Wer zu dieser Tat der „Verkündung" erkoren ist, das ist Paulus; und mit der Vollendung seiner Tat ist auch der Bau Gottes vollendet, und das Ende der Welt ist da.

Aber damit erhält auch sein Aposteltum eine neue Vertiefung. Denn es ist nun nicht genug, daß er sich als ein von Gott Erkorener wisse, sondern das ist erst alle Genüge, daß er als solcher wirke. Was ihm gegeben ist — und das ist die religiös-metaphysische Existenz eines prophetischen Apostels —, das ist ihm zugleich aufgegeben, und diese Aufgabe ist nur möglich auf Grund jener göttlichen Gabe. Durch diese ist er aller Gemeinschaft mit den Gläubigen grundsätzlich

---

[1]) Röm 11 25 f. [2]) Kol 1 25: κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ.

entrückt — er ist ihnen Vater und Mutter, sie seine Kinder —, durch jene Aufgabe bleibt er ihnen verbunden als einer, der „in ihrer Mitte mit Trost gewinnt, der eine in des anderen Glaube“ [1]). In solcher wechselseitigen Bestimmung von Gabe und Aufgabe, religiösem Sein und religiösem Sollen prägt sich am reinsten ein kritischer Begriff des Glaubens aus. Denn hier besteht eine unlösliche Korrelation zwischen dem Begriff des religiösen Ichs und dem der gläubigen Gemeinschaft. Dieses Ich lebt nur in und durch die Gemeinschaft, diese Gemeinschaft aber nur durch und in diesem Ich. Was sonst in der metaphysischen Setzung des Gedankens der Gemeinschaft wie verhüllt war, die ursprüngliche Freiheit des gläubigen Ichs, das ist hier offen ausgesprochen und in selbständiger Gültigkeit gesetzt; der Apostel ist „nicht von Menschen und durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater“ [2]). Hier ist die dogmatisch-metaphysische Gebundenheit des Ichs an die Gemeinschaft, die sonst den Begriff des Glaubens in paulinischen Briefen beherrscht, zu einer funktionalen Beziehung geworden. In solcher reinen Bestimmung wird aber auch die geschichtliche Grundlage dieses Apostelbegriffes offenbar. Denn ein analoges Verhältnis zwischen dem Ich und der Gemeinschaft bestimmt auch die Stellung des Pharisäers Saulus. Auch ihm, dem Verfolger, ist der Gedanke der Gemeinschaft nicht allein eine gegebene Tat„sache“, sondern eine aufgegebene Tat. In seinem Handeln ist die Gemeinschaft präsent und durch sie ist dieses Handeln allein möglich. Wenn die Pflicht solchen Handelns für die Gemeinschaft dem Pharisäer „Verfolgung“ gebot, so geschieht es deshalb, weil diese Gemeinschaft nicht nur metaphysisch gesetzt, sondern auch geschichtlich gegeben ist. Sie wird „Mission“, wo die Idee solcher Gemeinschaft gegeben, ihre geschichtliche Wirklichkeit aber aufgegeben ist; und eben dieses ist in dem Ereignis von Damaskus geschehen. So wird der Verfolger notwendig zum Apostel, so ist der Eifer der Mission nur die Inversion des pharisäischen Eifers der Verfolgung; und gerade der Bruch, den der Tag von Damaskus im Dasein des Paulus bedeutet, ist nichts anderes als die lückenlose Kontinuität des Problems des Glaubens und der Gemeinschaft.

Noch tiefer führen diese Schlüsse. Sie scheinen zu fordern, daß in der Existenz dieses Apostels der Begriff der gläubigen Gemeinschaft gegenwärtig und da ist; aber ist nicht Christus letztlich der Ort, in

---

[1]) Röm 1 12. [2]) Gal 1 1.

dem diese Gemeinschaft sich gründet, ist sie nicht sein Leib und „unsere Heimat immer im Himmel“? Beides ist von Paulus oft genug behauptet und beides ist notwendig. Denn wenn die Tat des gläubigen Ich nur in und mit dem Gedanken der Gemeinschaft möglich ist, so ist sie auch deren einzige und gültige Repräsentation; so gewiß sie aber die Tat dieses Ich ist, bleibt sie auf ihren Inbegriff und ihre Wirklichkeit im Sinne einer unendlichen Aufgabe gerichtet und Gott ihr letzter und bleibender Ort. Es bezeichnet die tiefe Sachlichkeit des paulinischen Denkens — und das heißt hier nichts anderes als seine metaphysische Bestimmtheit —, daß ihm die Distanz zwischen der Wirklichkeit aller gläubigen Gemeinschaft in Christus und seinem Apostelium lebendiger und fühlbarer ist als die grundsätzliche Einheit. Sie prägt den Gedanken einer immer weiter um sich greifenden „Erfüllung des Evangeliums“ [1]; sie läßt das Geleistete immer wieder zurück, um sich dem noch zu Leistenden hinzugeben, und folgt damit dem Grundgedanken der „Bekehrung“, daß Apostel sein nichts anderes bedeutet als eine Aufgabe für die Welt haben. Indes ist auch jene Einheit, die zwischen seinem Apostolat und der religiösen Existenz der Gemeinden metaphysisch gesetzt ist, zu deutlichen und unmißverständlichen Worten gekommen, wie sich später zeigen wird.

So ist denn Paulus Apostel Jesu Christi in einem einzigartigen und unumschränkten Sinne; er ist bestimmt, in der ganzen Welt das Evangelium zu verkünden. Diese seine Aufgabe ist nicht nur die Erfüllung seines eigenen Lebens, die Gott ihm im Mutterleibe verlieh, sondern ist die Erfüllung des Heilsratschlusses Gottes in der Welt. Ist diese Erfüllung in Christus von Gott her geschehen, so hat sie nun durch seinen Apostel in Zeit und Raum zu geschehen. Er setzt also in gewisser Weise fort, was in Christus begonnen ist; aber er kann es auch nur fortsetzen durch Christus, dem er auf seinem Triumphzuge durch die Welt Diener und Herold bleibt. Darum ist auch seine Tätigkeit durch nichts behindert; wie er den Juden ein Jude wird, um Juden zu gewinnen, den Hellenen ein Hellene, um Hellenen zu gewinnen, so sind grundsätzlich alle seinem Wirken überantwortet, und die ganze Welt ist der Raum, den er zu erfüllen hat. Hier liegt die jagende Hast seiner Tätigkeit begründet — sie ist nicht nur eine persönliche Eigenschaft, sondern eine sachlich begründete Notwendigkeit —, hier auch die Art seiner Mission, die nur Städte und Länder umspannt von Arabien,

---

[1] Röm 15 $_{19}$ Kol 1 $_{25}$.

der östlichsten, bis nach Spanien, der westlichsten Grenze der antiken Oikumene.

Aber sagt Paulus nicht selbst, daß er Christus „unter den Völkern" zu verkünden habe? Spricht er nicht davon, wie Gott „in ihm zum Apostelturn für die Völker, so in Petrus für die Beschneidung gewirkt habe" [1]? Ist also nicht dennoch das Feld seiner Tätigkeit eben auf diese „Völker" beschränkt? Schon einige bekannte Worte des Paulus lehren eindeutig, daß, wie es immer mit der Abgrenzung dieser Aufgaben stehe, die geschichtliche Wirksamkeit des Paulus sich niemals also hat einengen lassen. Wer von sich sagen kann, daß er von Jerusalem bis rings nach Illyrikum das Evangelium erfüllt habe, der hat grundsätzlich auch die Mission in jüdischem Lande und in jüdischer Diaspora in den Kreis seines Wirkens einbezogen. Vor allem aber gibt die Bestimmung „für die Völker" nicht ein letztes, sondern ein vorletztes Ziel der Heilsgedanken Gottes an. Weil es in Gottes Plane liegt und mit der Offenbarung seines „Sohnes" gesetzt ist, daß sein Wort sich „an die Völker" wende, ehe es Israel „errette", darum gilt das Werk des Apostels „den Völkern". In genau der gleichen Weise kann Paulus von Christus sagen: „Er ward zum Fluch, damit zu den Völkern der Segen Abrahams käme" [2]. Aber wie die Bedeutung Christi sich nicht in jenen, sondern nur in aller Welt erfüllt, so bleibt es auch die Aufgabe seines Apostels, in der gesamten Oikumene zu wirken, für Juden und Hellenen „„Gesetzliche und Ungesetzliche" [3].

10.

So ist also Paulus der Weltapostel; das gilt nicht allein in dem äußeren Sinne, daß sein Werk die Geschichte des Urchristentums in den Raum der römisch-hellenistischen Welt eingeführt hat, auch nicht in dem anderen, daß seine Mission den Beginn einer weltgeschichtlich bedeutsamen Entwicklung bezeichnet, sondern es gilt in dem strengen religiösen Sinne, daß die Welt als ganze der von Gott bestimmte Bereich seiner Verkündung und er der von Gott bestimmte Träger dieser Verkündung ist. Aber neben solcher Bestimmung steht die auch von Paulus anerkannte Tatsache, daß es urchristliche Mission und Träger dieser Mission in jüdischen und außerjüdischen Ländern vor ihm und neben ihm gegeben hat; die Namen Petrus und Barnabas erwähnt Paulus selbst. Es besteht weiterhin die Tatsache, daß nicht

---

[1] Gal 2 8. [2] Gal 3 14; vgl. auch Kol 1 27 Röm 9 30. [3] 1 Kor 9 19 ff.

durch ihn die Gemeinde Gottes ins Leben gerufen ist. Wie kann alsdann Paulus den Anspruch aufrecht erhalten, der Apostel der Welt und der Begründer der Gemeinde Gottes zu sein? Die Frage führt auf den Kampf, den Paulus um die Geltung seines Werkes und seiner Person hat führen müssen. Es ist eine Auseinandersetzung nicht so sehr mit der Urgemeinde selbst, sondern mit ihren „Aposteln“ und unter ihnen vor allem mit ihren „Säulen“. Es ist notwendig, ihre Stellung kurz zuvor zu betrachten.

Welche Motive sind in dem Begriff „der Apostel“ zusammengefaßt? Paulus selbst nennt als wichtigstes, daß sie „den Herrn gesehen haben“ [1]). Aber wenn dieses Moment auch eines und vielleicht ein entscheidendes ist, so ist es nicht das einzige. Paulus selbst weiß von mehr als 500 Brüdern, denen in gleicher Weise der Herr erschienen ist. Mögen also die Apostel zeitlich die ersten sein, die durch eine Erscheinung Christi die Gewißheit seines Lebens empfingen und unter ihnen wieder Petrus der erste, — dieses allein hebt sie nicht grundsätzlich von anderen Gläubigen ab. Ein zweites Erfordernis des Aposteltumes ist in der Urgemeinde die geschichtliche Verbundenheit mit Jesus „von der Taufe des Johannes ab bis zu dem Tage, da er von ihnen genommen wurde“; so berichtet es die Apostelgeschichte [2]). Aber indem sie zwischen zweien das Los entscheiden läßt, versichert sie zugleich, daß auch dieses Moment allein nicht genügt. Erst die Wahl Gottes, die in dem Losorakel erkennbar wird, fügt den einen unter ihnen dem Kreise der Elf hinzu; so muß also auch bei diesen eine Berufung durch Gott stattgefunden haben. Von ihr berichten denn auch alle Evangelien, und mag auch der Name „Apostel“ aus dem späteren Verständnis der Gemeinde geflossen sein, — daß ein solcher Akt der Berufung stattgefunden hat, kann füglich kaum bezweifelt werden [3]).

So scheint denn auch für die Urapostel eine ähnliche Berufung vorausgesetzt, die Paulus in der „Offenbarung seines Sohnes“ erfahren hat, und was sie unterscheidet, nur dieses zu sein, daß jene Zeugen auch des geschichtlichen Lebens Jesu, dieser nur Zeuge des erhöhten Lebens Christi ist. Aber gerade in dem Akt der „apostolischen“ Berufung liegt die entscheidende, nicht mehr geschichtlich zufällige, sondern mit sachlicher Notwendigkeit sich ergebende Differenz. Jener

---

[1]) 1 Kor 9 1. [2]) AGesch 1 22.

[3]) Vgl. zuletzt Jul. Wagemann, Die Stellung des Paulus unter den Zwölfen 7 f.

Ruf an die „Zwölfe" ist, wie immer er näher gedacht werden mag, nicht von der Unmittelbarkeit einer „Offenbarung vom Himmel her" getragen, sondern von der Vermittlung durch die Gestalt ihres Meisters. Auch in ihm liegen also geschichtliche und metaphysische Momente ungeklärt ineinander, während für Paulus das von allem Geschichtlichen ungetrübte Wunder einer Offenbarung der unerschütterliche Grund seines Aposteltumes ist. Darum ist auch der Apostelbegriff, der dort die Zwölfe, hier den Paulus trifft, tief verschieden. Dort eine gläubig erfahrene Einheit göttlichen und menschlichen Wirkens, hier die prophetisch bestimmte Reinheit metaphysischer Offenbarung, die aus dem theologisch erkannten Zwiespalt zwischen göttlichem und menschlichem Wirken fließt.

Ein weiterer Unterschied besteht in den Funktionen, die den „Zwölfen" als Aposteln gebühren. Es handelt sich dabei nicht um jene Aufgaben, die sie vielleicht in der Lebenszeit Jesu schon erfüllt haben, sondern um die, die ihnen durch die Tatsache des Todes und der Auferstehung Jesu zufielen. Wievieles auch in dem Dunkel, das die Quellen dieser ältesten Geschichte lassen, unkenntlich bleiben mag, ein Zweifaches wird dennoch deutlich: das Harren auf die Parusie des Herrn in Jerusalem und das Verkünden dessen, was sie selbst erlebt haben, nachdem sie durch den Geist begnadet sind. Beides scheint sich nahe mit den Aufgaben zu berühren, die Paulus gestellt sind; und doch ist ein grundlegender Unterschied nicht zu verkennen. Die „Zwölf" bilden wohl durch ihre Verkündung eine Gemeinde, die auf die „Taufe zur Vergebung der Sünden" und auf den „Empfang des Geistes" sich gründet [1]); aber beides dient nur der sehnsüchtigen Hoffnung auf das Kommen des Herrn. Die Gläubigen werden durch diese Predigt wohl zu eschatologisch Wissenden, aber es bleibt auch erst dem Wunder dieser Parusie anheimgestellt, „was sie sein werden". Anders gesprochen: Leben, Tod und Auferstehung Christi sind wohl die ersten sicheren Zeichen eschatologischer Vollendung, aber sie sind damit auch noch nicht die Vollendung selbst. Was Christus war und durch die Auferstehung ist, bleibt so lange noch Bruchstück, bis es durch das Wiederkommen des Herren glorreich vollendet ist.

Aus solchen hier nur anzudeutenden Zusammenhängen wird klar, daß diese Gemeinde und ihre Apostel, auf deren Wort und Dasein sie sich gründet, noch rein in dem ersten Durchbruch der Erkenntnis

---

[1]) AGesch 2 38.

dessen stehen, was mit der Auferstehung Christi gesetzt ist. Sie ist, um es scharf, aber genau dem Sachverhalt entsprechend zu sagen, eine messianische Sekte innerhalb der jüdischen „Kirche“; denn wie der Gegenstand ihres Glaubens, Christus, nur als Messias seines Volkes gesehen ist, wie er darum nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß dessen geschichtlicher und religiöser Bestand vor Gott ewig gesichert ist, so steht also auch die Gemeinde dieser Gläubigen unter der Sicherheit dieser von Gott gesetzten Gemeinschaft. So sehr sie auch in ihrem Glauben einen nur ihr eigentümlichen religiösen Besitz zu halten und in Gebet und Feier zu preisen vermag, so sehr besteht diese Besonderheit doch nur durch die religiösen Güter, die in der jüdischen Gemeinschaft lebendig und ihr von Gott vertraut sind, und damit durch den geschichtlichen und religiösen Bestand dieser Gemeinschaft. Innerhalb dieses größeren Rahmens allein kann und muß sie sich als die Gruppe der eschatologisch Harrenden wissen. Der Gegensatz zu der paulinischen Anschauung ist hier deutlich genug. Aber er enthüllt sich damit zunächst auch nicht als ein Gegensatz zweier feindlicher Prinzipien: Hie Bindung an Gesetz und Volk, dort Freiheit von Gesetz und Volk; vielmehr besteht nur der eine Unterschied, daß Paulus in klarer theologischer Erkenntnis die Einheit zwischen jüdischer Gemeinschaft und urchristlicher Frömmigkeit verneint, die dort noch aus pietätvoller Gebundenheit an jüdische Tradition mehr gefühlsmäßig bejaht und der in allem Wirken und Verkünden dennoch widersprochen wird. Um es schlagwortartig nach den Ursprüngen zu formulieren, in Paulus wirkt der wache theologische „Rationalismus“ pharisäischer Frömmigkeit, in der Urgemeinde und den Zwölfen der gläubige Pietismus galiläischer Armenfrömmigkeit.

Welches aber sind die letzten Gründe, aus denen die messianische Glaubensgewißheit dieser ersten Christen fließt? Ein Motiv tritt mit entscheidender Deutlichkeit immer wieder hervor; es ist der Empfang des Geistes. Aber er ist auch an das Dasein der Apostel gebunden[1]); sie sind es nicht nur, auf denen sich zuerst seine Flammen zeigen, sondern sie vermitteln ihn jedem, der sich der Gemeinde anschließt. So sind sie also im strengen Sinne „die Säulen“; was die Gemeinde ist, das ist sie nur durch sie. Sie sind nicht allein ihre Leiter und Führer, sondern die Mittler ihres religiösen Heiles und die Richter ihres sittlichen Lebens. Aber weshalb sind sie in dieser religiös autoritativen

---

[1]) Vgl. Holl, a. a. O. II 54ff.

Stellung? Wieder wird hier die eigentümliche Unbestimmtheit des ersten jerusalemitischen Gemeindelebens deutlich. Denn an diese Apostel kann die Mitteilung des Geistes nur gebunden sein, weil sie die „berufenen“ Zeugen des Lebens, Todes und der Auferstehung Jesu sind. Der Geist ist also gleichsam das Siegel ihrer messianischen Verkündung; in ihm wird dem einzelnen gewiß und bestätigt, was jene durch die geschichtliche und religiöse Verbundenheit mit Jesus erfahren haben. Er befestigt mit göttlicher Sicherheit, daß dieses von Gottes gnadenreichen Taten durchwirkte Leben in dem Tod nicht sein Ende gefunden, sondern in der Auferstehung eine göttliche Fortsetzung erfahren hat, die unmittelbar zu seiner Vollendung führt. Dann widerspricht aber dieses Siegel des Geistes seiner einzigartigen geschichtlichen und religiösen Vermittlung durch die Apostel. Der Geist ist, mag er auch nur durch jene empfangen werden, seinem Begriffe nach selbständig, und in ihm hält jeder Gläubige die gleichen Gaben, die den Aposteln kraft ihrer Vergangenheit mit Jesus gebühren.

Freilich sind in der Urgemeinde diese Folgerungen sichtlich nicht gezogen worden; aber damit wird nur die Unklarheit aufs neue bestätigt, die hier noch über die letzten Gründe des eigenen Glaubens und der eigenen Gemeinde waltet. Darum können die Apostel „Säulen“ heißen; es ist nicht ein letztes Prinzip, aus dem sie diese Stellung empfangen, sondern die halb geschichtliche, halb religiöse Ehrfurcht vor ihnen als den Gefährten Jesu und den Anfängern des messianischen Glaubens. Ihre Autorität ist nicht in Glaube und Recht begründet, sondern durch Konvention und Tradition zugestanden; und tiefer und enger sind die Gemeinden des Paulus an seine Person gebunden als die jerusalemitische Urgemeinde an die Zwölfe. Nur so erklärt es sich auch, daß der Herrenbruder Jakobus zusammen mit Petrus und Johannes zu den „Säulen“ gehört, trotzdem er niemals einer der Zwölfe war und erst nach dem Tode Jesu sich der Urgemeinde angeschlossen zu haben scheint.

So müssen denn auch die Prinzipien, die Glauben und Leben dieser ersten Gläubigen bestimmen, wie aus eigener Macht über die ersten traditionell gebundenen Versuche geschichtlicher Formung hinausdrängen. Sie drängen zu der Entscheidung für oder wider den „Geist“, d. h. für Geborgenheit in jüdischer Gemeinschaft oder für Befreiung von dieser Gemeinschaft. Es ist die Bedeutung des Jakobus, hier die Alternative gestellt und sie im Sinne einer jüdischen Gebundenheit entschieden zu haben. Zweifellos ist diese Lösung in sich folgerichtig;

denn wenn Jesus durch die Taten seines Lebens wie durch das Ereignis der Auferweckung als der von Gott bestimmte Messias der Juden erwiesen ist — und als Messias gehört er ihnen allein zu —, dann ist auch seine Gemeinde an die jüdische Tradition und Nation gebunden. Denn Messias sein heißt dann nichts anderes als zur geschichtlichen Entfaltung bringen, was in dieser gottgeleiteten Geschichte der Juden angelegt ist; und diese Entfaltung kann erst dann beendet sein, mag ihr Beginn auch in der Erdenzeit Jesu verborgen liegen, wenn er zu seinem Volke in himmlischer Glorie wiederkehrt. Er ist jetzt der Messias designatus, aber noch nicht der Messias praesens. So bleibt denn auch den Gläubigen in dieser dunklen Zwischenzeit keine andere Aufgabe als sich an die göttlichen Normen zu binden, die er einst himmlisch vollenden wird. Gesetz und Kultus sind also auch für den Messiasgläubigen die Grundlagen, auf denen seine Existenz ruht. Sein Wissen um die nahe Vollendung hebt die Pflicht des gegenwärtigen Handelns nach den gegenwärtigen und ewigen Normen nicht auf, sondern fordert sie. Das bedeutet freilich noch nicht grundsätzlich ein Verleugnen des Geistes; denn die Gabe des Geistes ist hier nur den Gläubigen ein göttlicher Grund mehr, der die Sicherheit ihres Wissens stützt. Aber es bedeutet, daß für das gegenwärtige Leben der Gläubigen in Pflicht und Gnade nur die bisherigen Normen Geltung für alles Handeln beanspruchen dürfen und müssen.

Aus solcher Begründung des ältesten urchristlichen Glaubens folgt dann notwendig, daß jeder der Gläubigen dem anderen gleichgeordnet ist, weil er unter der gleichen Aufgabe steht. Ein und derselbe Prozeß der Erfüllung umfängt sie gleicherweise, wie er etwa jeden jüdisch Geborenen oder jüdisch Gläubigen umfängt, und das einzige Merkmal der Unterscheidung zwischen ihnen ist die stärkere oder schwächere Kraft, mit der der einzelne diese Aufgabe erfüllt, oder auch die größere oder geringere Gnade, die Gott ihm zu solcher Erfüllung schenkt. Hier gibt es also keine andere Distanz zwischen den Zwölfen und den Gläubigen, als sie die eigene sittlich-religiöse Tat setzt; jene können wohl Leiter und Vorbilder sein, und ihre Geltung und Vorbildlichkeit mag noch dadurch an Bedeutung gewinnen, daß jene die nächsten Jünger Jesu waren und die ersten Glieder der Gemeinde sind, aber sie sind es nur in dem Sinne, daß vor der unendlichen Aufgabe grundsätzlich jeder zum Vorbild und jeder zum Nachfolger wird. Es stimmt damit überein, daß niemals Jakobus neu gewonnenen Gläubigen zum Mittler des Geistes wird, sondern immer als derjenige erscheint, der

über der unbedingten Pflicht der Gesetzeserfüllung wacht. Sie verbindet ihn aufs nächste mit dem Judentum, dem er mit tiefem Sinn „der Gerechte" heißt; denn in seinem Sinne stehen alle Christusgläubigen auf dem gleichen Boden einer gottgegebenen Tradition. Nur dies ist ein Unterschied, daß dem Juden die Erfüllung aller vom Gesetz geforderten Aufgaben und aller den Vätern verliehenen Verheißungen in dem Dunkel einer ungewissen Zukunft verschwimmt, daß aber Jakobus und die ihm folgen, diese Zukunft auf Grund von göttlichen Taten, die an Jesus und an seinen Gläubigen geschehen sind, in unmittelbare Nähe gerückt wissen.

So wird es denn auch notwendig, daß wie dieses Volk der Juden in Jerusalem seine einigende Mitte hat, auch die Urgemeinde an diesem Orte sich einheitlich zusammenfasse. Es gibt keine Gemeinde außerhalb ihres Kreises, es gibt auch keine neben ihm, wie es beides auch nicht für die jüdische Diaspora neben oder außerhalb des jüdischen Volkes gibt. Wo immer neue Gläubige sich finden, da müssen sie auch in die Einheit dieser Gemeinde aufgenommen werden; und diese Aufnahme geschieht jetzt nicht mehr so, daß durch sie erst der Geist jenen Bekehrten verliehen werde, sondern dadurch, daß sie auf die Normen jüdischer Gemeinschaft verpflichtet werden. Wie ein Schatten folgen darum der fortschreitenden Mission des Paulus zuerst in Galatien, später in Korinth die „Sendlinge des Jakobus"; es sind Boten, wie sie das Synhedrium auszusenden pflegte, um Leben und Lehre der jüdischen Diaspora zu überwachen. Dies alles ist von der grundlegenden Anschauung aus durchaus folgerichtig und notwendig. Sie läßt aller missionarischen Verkündung, die der Ausbreitung des Christusglaubens dient, völlige Freiheit, sie wacht nur darüber, daß die Verbundenheit mit der mütterlichen jüdischen Religion und der jüdischen Heimat nicht verloren gehe. Wie sie niemandem ein Vorrecht vor anderen läßt, letztlich wohl auch den Zwölfen nicht, so folgerichtig auch dem Paulus nicht.

So sind schon in der Urgemeinde die verschiedensten Motive beisammen; neben der Autorität der Zwölfe oder wenigstens des Petrus und Johannes als der Mittler des Geistes steht die ursprüngliche Freiheit, die jeder Gläubige eben durch den Geist besitzt, und neben dieser Freiheit die Gebundenheit an die jüdische Gemeinschaft, die Jakobus vertritt. Nirgends sonst als nur in den Gedanken des Jakobus ist eine klare Anschauung über Gründe und Ziele urchristlichen Glaubens gegeben, nirgends ein episkopales oder gar päpales System der

Gemeindeordnung ausgebildet. Bezeichnend ist hier gerade das Verhalten des Petrus. Er hat in Antiochia mit einstigen Heiden Gemeinschaft gehalten; was sie möglich macht, kann kaum anderes sein als die Gemeinsamkeit des „Geistes“. Er hat sich dann „den Sendlingen des Jakobus“ gefügt, die keine andere Gemeinschaft dulden können als die im Gesetz vorgeschriebene. Weshalb diese Fügsamkeit? Ist Petrus die „Säule“ der Gemeinde und darin Autorität ihres religiös-sittlichen Lebens, so kennt diese Autorität kein anderes Gesetz, als das sie selber ist. Ist aber ein anderes Gesetz über ihr, so ist der Apostel nicht diese unantastbare Autorität, sondern einer, der mit allen anderen im Gesetz Verbundenen gleiches Recht und gleiche Pflicht hat. Wenn also in der Urgemeinde nebeneinander bestehen kann, was sich wechselweise ausschließt, so ist diese Unbestimmtheit nur deshalb möglich, weil alle verschiedenen Richtungen in der eschatologischen Sehnsucht nach dem Kommen des Herrn geeint sind; mit ihm wird auch Sinn und Wirklichkeit seiner gläubigen Gemeinschaft erst offenbar. Paulus hat deshalb kaum an einer Stelle gegen die Apostel sein Werk und sein Amt verteidigen müssen [1]), sondern allein gegen die Richtung, die in Jakobus repräsentativ dargestellt war. Er verteidigt auch niemals das Recht der Heidenmission überhaupt — sie ist auch jedem gesetzesfrommen Juden begründet —, sondern er kämpft um die besondere Art, in der sein Werk und mit ihm sein Amt und seine Person begründet ist. Sie empfängt von diesem Gegenbilde erst ihr deutliches Licht.

11.

So schneidend scharf der Gegensatz zwischen Werk und Anschauung des Paulus und Jakobus ist, so deutlich ist auch ihre Einheit. Beide gründen sich auf den Glauben, daß Jesus der Christus sei; beide sehen in der dadurch begründeten Gemeinde das wahre und strenge Israel, beide sehen die Notwendigkeit einer universalen Ausbreitung. Aber Jakobus knüpft diese Mission an den geschichtlichen Bestand des Volkes, Paulus an die von Gott gesetzte religiöse Idee, zu der eben dieses Volk sich in einen selbstverschuldeten Widerspruch gesetzt hat. Für Jakobus bedeutet Dasein und Auferweckung Christi, daß die religiösen Gerechtsame dieses Volkes neu bestätigt sind, für Paulus, daß sie von diesem Volke gelöst, in Christus erfüllt und als zu erfüllende Aufgabe der Welt anvertraut sind. Für Jakobus ist Jesus der zum

[1]) Wohl auch 2 Kor 10—13 nicht.

Werke der eschatologischen Vollendung erkorene Messias, für Paulus der, der dieses Werk in Tod und Auferstehung vollendet hat. Darum folgt für jenen notwendig die immer neue Aufgabe der Erfüllung des Gesetzes, darum für Paulus die im Glauben gesetzte Vollendung des Gesetzes.

Wichtiger sind an dieser Stelle die Beziehungen, die aus dem Aposteltume des Paulus sich zu Petrus und Jakobus ergeben. Aus der Anschauung des Jakobus heraus kann Apostelturn nichts anderes bedeuten als die Verkündung, die im Dienste der einen messiasgläubigen Gemeinde erfolgt. Diese ist die feste und unveräußerliche Grundlage, durch die alles missionarische Wirken erst besteht. Mag auch nicht in jedem Falle diese Mission ausdrücklich im Auftrag dieser Gemeinde begonnen sein, so kann sie an keiner Stelle der Billigung durch diese Gemeinde entbehren. Das muß letztlich auch von Petrus gelten, und der Konflikt in Antiochien zeigt, daß diese Anschauung auch von ihm gut geheißen ist, mag ihm auch im Einzelnen als dem nächsten Vertrauten Jesu und dem Beginner aller Gläubigkeit eine besondere Freiheit des Wirkens eingeräumt sein. Aber für Paulus bedeutet sein und nur sein Apostelturn etwas Grundverschiedenes. Hier ist es nicht Aufgabe einer Gemeinde, durch Apostel zu wirken, sondern seine, des Apostels Aufgabe, die Gemeinde selbst zu wirken. Was immer vor oder neben ihm Christusgemeinde heißt, das ist letztlich nur gläubig durch ihre Beziehung auf ihn. Mögen in Palästina oder in anderen Ländern und Orten die Gläubigen auch nicht durch sein geschichtliches Wirken gewonnen sein, er wäre nicht der Apostel der Welt, könnten sie grundsätzlich ohne ihn bestehen. Die geschichtliche Existenz einer Urgemeinde und ihrer Mission vor dem Tage von Damaskus kann also wohl tatsächlich das Reich seiner Tätigkeit auf die „Völker" beschränken, aber grundsätzlich ist auch sie mit in sein Werk und seine Aufgabe einbezogen.

Eine Reihe wichtiger geschichtlicher Folgerungen ergibt sich aus diesem Sachverhalt; sie können hier nur kurz angedeutet werden. Wenn Paulus die Verbindung mit der Urgemeinde, vor allem ihrem Apostel Petrus sucht, so geschieht es nicht, um durch sie sein eben begonnenes Werk gleichsam legitimieren zu lassen, sondern die Einheit der Ziele und Gründe des Glaubens festzustellen, um die Gewißheit zu haben, daß er „dort nicht zu verkünden braucht", wo „Christus schon genannt ist"[1]). Ein göttlich berufener Prophet kommt zu

[1]) Röm 15 20.

Gläubigen, die vor ihm im Geist seiner Aufgabe leben und glauben — so ist er des Wirkens an ihnen entbunden; denn über beiden steht Christus, dem alle als seine Diener sich beugen. Darin liegt noch eine andere und innigere Verbindung zwischen seiner apostolischen Aufgabe und der Gegebenheit der Urapostel. Denn dieser Prophet ist nicht die einsame Stimme Gottes, die nur die eine Notwendigkeit kennt, laut zu werden, sondern ihm liegt auch die Verantwortung auf, daß sie überall ein Echo des „Dankes" finde [1]. Erst in der unlöslichen Verbundenheit, in der diese Berufung und jene Verantwortung zueinander stehen, liegt die Rechtfertigung seines Amtes. Vor ihr wird der also Berufene zu einem Nichts, dessen Arbeit, größer als die aller anderen, nur Gnade Gottes ist. So ist denn auch dort, wo diese Arbeit bereits geleistet ist wie in der jerusalemitischen Urgemeinde, sie von den Aposteln im Sinne seiner Berufung geleistet. Und weiter: der gleiche Heilsplan Gottes, der Paulus zu dem eschatologischen Apostel der Welt bestimmt hat, hat auch „die Völker" zu den geschichtlich vornehmsten Trägern seines Evangeliums bestimmt. Er führt auf einem Umweg zu dem Rätsel des jüdischen Volkes und sondert gleichsam diesen Raum zunächst aus dem Felde der paulinischen Arbeit aus. So wird er frei für das Wirken der „Apostel vor mir" [2]; genauer: Gott, „der Paulus mit dem Evangelium der Unbeschnittenheit betraut hat, hat Petrus mit dem Evangelium der Beschnittenheit betraut" [3]. Eine eigentümliche Unbestimmtheit waltet hier vor; es heißt ein „Mysterium", daß ganz Israel nicht eher gerettet werde, als bis die Fülle der Völker eingegangen ist [4], und es ist zugleich und in der Gegenwart ein sichtbares Amt und eine deutliche Gestalt zur Gewinnung der Juden aufgerichtet. Wie diese Unbestimmtheit immer sich lösen mag — die Tatsache dieses Aposteltums vor Paulus bedeutet, daß auch sie in den Heilsplan Gottes eingeordnet ist; und sie legt ihm die Pflicht auf, die Einheit, die sachlich vor Gott besteht, geschichtlich zu verwirklichen. Es wirkt endlich auch ein persönliches Motiv in diesen Gedankengängen mit: „Ich bin der geringste der Apostel, der ich nicht wert bin, Apostel zu heißen, dieweil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe" [5]!

So ergibt sich eine eigentümliche Doppelheit der Motive, die das Verhältnis des Paulus zu der Urgemeinde und den Uraposteln bestimmen. Ferne und Nähe, Gebundenheit und Freiheit durchdringen

[1]) 2 Kor 4 15. [2]) Gal 1 17. [3]) Gal 2 7.
[4]) Röm 11 25. [5]) 1 Kor 15 10.

sich zu einem seltsam undurchsichtigen Wechselspiele. Aus dem Sinn seiner Berufung folgt für Paulus nicht nur die völlige Freiheit von allen geschichtlich bestehenden Formen des urchristlichen Glaubens, sondern auch die Gewißheit, daß sie sachlich seinem Werk und seinem Amte zugehören. Aus der Tatsache, daß auch in diesen Formen wie in den von Paulus neu geschaffenen nur das eine, „der Triumph Christi" gilt, folgt wiederum, daß alles, was er zu wirken vermag, in der Nachfolge des schon von Christus Gewirkten, d. h. geschichtlich in dem Schatten des Werkes der Urapostel steht. Sie haben begonnen, Paulus hat fortgesetzt; darum bleibt diese Fortsetzung an den Beginn gebunden. Paulus aber hat mehr gearbeitet als sie alle; und dieses „mehr" gilt nicht nur in einem räumlichen, sondern auch in einem religiösen Sinne. Denn die Kraft dieses Wirkens ist die Gnade, die „mit ihm ist". Das kann aber nichts anderes bedeuten, als daß das paulinische Werk alles in der Urgemeinde Begonnene krönt und vollendet; und nicht zufällig dient bisweilen das Wort „erfüllen" dazu, um diesen Sinn seines Werkes zu bezeichnen. Darum kann Paulus sich an die Urgemeinde binden, von fast jedem Schauplatz einer erfüllten Mission zu ihr zurückkehren und durch die Sammlung einer Kollekte für die jerusalemitischen Gläubigen diese Gebundenheit sichtlich bezeugen. Darum aber auch kann er alles abweisen, was das Recht und den Sinn seines Amtes einzuschränken versuchen möchte. In dem leidenschaftlichen Kampfe, der die Schlußkapitel des 2. Korintherbriefes erfüllt, tritt diese völlige Freiheit am sichtbarsten hervor.

Vielleicht läßt sich das Verhältnis des Paulus zu den Uraposteln noch genauer bestimmen. Diese Urapostel haben eine andere Beziehung zu den Gläubigen, die von ihrer Predigt gewonnen sind. Wohl müssen auch sie verkünden; aber sie bleiben in ihrer von Gott verliehenen apostolischen Würde, ob nun ihre Worte „Erfolg" finden oder nicht. Sie säen den Samen des Wortes in die Furchen der Zeit; damit ist ihr Werk erfüllt. Und wenn es auch ihnen persönlich gewiß ist, daß Gott diesem Samen Gedeihen geben wird, so hängt doch nicht die Frage ihres Seins oder Nichtseins an diesem Gedeihen. Es ist genug, daß sie es „nicht lassen können, von allem zu reden, was sie gesehen und gehört haben" [1]). Sie sind göttliche Stimme in der Zeit, und daß sie immer wieder zu gottgegebenen Worten kommt, darin liegt alles beschlossen. Was ihnen aber diese innere Geschlossenheit

[1]) AGesch 4 20.

gibt, ist nur das, „was sie gesehen und gehört haben“; es ist die Macht einer mit Jesus gelebten Vergangenheit, die ihnen zur gläubig erfüllten Gegenwart geworden ist. Sie ist die letzte und entscheidende Legitimation ihres Aposteltumes. Für Paulus liegen die Dinge anders. Gerade die Berufung, die ihn zum Apostel bestellt und ihm eine Würde und Geltung verleiht, welche jeder irdischen Macht trotzen kann und muß, sie ist nur als eine unendliche Aufgabe möglich. Wohl wirkt er nur, was er ist; aber er ist auch nur das, was er wirkt. Sein prophetisch-apostolischer Beruf bewährt sich erst in der geschichtlichen „Wirklichkeit“ seiner Mission [1]); und diese Wirklichkeit erfüllt sich erst in dem metaphysischen Sinn seines Berufes. So sind erst seine Gemeinden die letzte und gültige Legitimation seines Apostelturnes; und wiederum sein Apostelturn die Legitimation seiner Gemeinden. Darum muß Paulus mit aller Schärfe allen Versuchen entgegentreten, diese unlösliche Verbundenheit zwischen sich und seinen Gemeinden zu lockern; und das wäre der Fall, wenn sie erst in der Verbindung mit der Urgemeinde ihre letzte religiöse und geschichtliche Begründung fänden. Darum kann er allein seine Gemeinden mit ihr geschichtlich verknüpfen, wie es in der Tatsache der Kollekte geschehen ist; denn hier und dort wirkt und lebt nur der eine Herr.

So spiegeln die Beziehungen des Paulus zu den Uraposteln und zu der Urgemeinde in eigentümlicher Weise die Grundgedanken seines Apostelturnes wider. Es lebt von dem unlöslichen Ineinander von metaphysischem Sein und religiös-ethischem Sollen, von Gabe und Aufgabe, von „Stärke und Schwachheit“, von „Macht und Ohnmacht“ [2]). Durch jene göttliche Berufung, die in Damaskus ihm das Sein des Apostels gab, ist alles Wirken in sich begründet; es folgt allein dem Gesetz dieser Berufung, vor dem jeder Versuch, es an andere Gesetzlichkeiten zu knüpfen, wesenlos und nichtig wird. Durch eben diese Berufung, die ein grenzenloses Sollen ihm auferlegte, wird alles Wirken an das schon vollbrachte Werk Christi gebunden; und Werk Christi ist auch die Existenz von Aposteln und Gemeinden vor Paulus. Seine Tätigkeit steht vor dem noch Ungeformten und Ungestalteten, dort hat Christus schon „Gestalt gewonnen“. Darum wird es notwendig, sein Wirken und sein Werk an das vorgegebene Werk dieser ersten Gemeinde zu knüpfen, trotzdem oder auch weil es grundsätzlich

[1]) Darum ist 1 Kor 9 1 nach dem ersten Merkmal des Apostels: „Habe ich nicht den Herrn gesehen?“, das zweite: „Seid ihr nicht mein Werk im Herrn?“

[2]) 2 Kor 12 9.

in sich frei und aus sich heraus gerechtfertigt ist. Es ist angesichts der Komplexion dieser Beziehungen geschichtlich gesehen nicht ohne Kompromisse und Halbheiten, Schroffheiten und Feindseligkeiten auf beiden Seiten abgegangen; jene sind möglich und gerechtfertigt, weil für beide letztlich nicht die Frage nach Art und Recht dieser Gemeinschaft entscheidend ist, sondern die von allen Auseinandersetzungen unbetroffene Erwartung des eschatologischen Kommens Christi. Vor ihr wird alles Geschichtliche zu einem Vorläufigen im strengen Sinne; es ist gerechtfertigt, wenn es diesen Lauf auf den Tag Christi richtet. Darum ist auch das Aposteltum des Paulus erst dort in seiner reinen Gestalt erkennbar, wo es in dem Kreis seines Werkes sich rein und dennoch niemals zu erfüllen vermag.

12.

In vielfältigen Formen ist die unlösliche Gebundenheit der paulinischen Gemeinden an die Person ihres Apostels erkennbar. Als wäre es selbstverständlich, spricht er von Diensten, die ihm die einzelne Gemeinde zu erfüllen hat; die Gesandten der Gemeinde werden zu Dienern seiner persönlichen Lage und seine persönlichen Gehilfen zu Dienern „am Evangelium“ [1]. Eines ist von dem andern nicht zu trennen; und das Schicksal des Evangeliums ist auch das Schicksal dieser seiner Person und seines Amtes. Es gibt keine Frage in irgendeiner von ihm oder seinen Gefährten gegründeten Gemeinde, in der nicht er die Entscheidung fällte oder zu fällen befugt wäre. Paulus hat wohl häufig von solcher autoritativen Stellung keinen Gebrauch gemacht, aber der Verzicht hebt nicht das Recht auf. Kein Fall ist äußerlich bezeichnender als der des entlaufenen Sklaven Onesimus. Paulus hat ihn wider das damals geltende Recht bei sich behalten; selbst wenn solche Handlungsweise durch die persönliche Bekanntschaft mit dem ehemaligen Besitzer dieses Sklaven motiviert sein mag, so bleibt charakteristisch die einführende Formel, mit dem er den zurückgesandten Sklaven seinem Herrn wieder empfiehlt: „Ob ich gleich die Freiheit habe, dir zu gebieten, so bitte ich dich doch“ . . . [2]). So hat er als Apostel (und Gefangener) selbst in den Fragen des Eigentums seiner Gläubigen die Macht zu verfügen und darf voraussetzen, daß seinem Worte gefolgt wird.

Solche äußerlichen Dinge belegen wohl die unumschränkte Autorität,

---

[1]) Phil 2 30; vgl. meinen Kommentar z. St.

[2]) Philm 8; vgl. meinen demnächst erscheinenden Kommentar z. St.

die Paulus für sich von seinen Gläubigen fordern darf; sie sind darum wichtig genug, aber sagen wenig über die sachlichen Bedingungen aus, auf denen sie ruht. Hier sprechen zahlreiche andere Worte deutlich genug. Wenn die Tatsache des Glaubens von den Gliedern der Gemeinde fordert, sich in immer überfließender Liebe zu bewähren, damit sie zum Tage Christi lauter und untadelig seien, so scheint der Sinn dieser Forderung kein anderer als der mit der Existenz dieser Gläubigen gegeben ist; es ist eben der Glaube, der durch Liebe wirkt und wirken muß. Und dennoch geschieht diese Tat „mir zum Ruhme" am Tage Jesu Christi [1]). Es gibt in jeglicher Gemeinde keine gläubige Regung und keine liebevolle Tat, die nicht also auf den Apostel bezogen wäre. Wohl scheint damit nicht mehr gesagt, als daß jegliches Werk seinen Meister loben müsse; und in der Tat ist alles darin beschlossen, wenn man die Worte streng faßt. Sie sagen dann, daß keine Gemeinde in sich selbständig ist und zu leben vermag ohne den Hauch des Meisters, der sie als sein „Werk" [2]) schuf, so daß alle Form und alle lebendige Entwicklung Lob ihres Wirkers vor Gott bedeute. Denn auch dieser Ruhm ist nicht der Beweis eigener Tat und Leistung; es gibt in solchem Sinne keinen Ruhm bei Gott, sondern es ist nur das Bewußtsein, im Glauben beschenkt zu sein und dieses Geschenk in allen Lagen vor allen Menschen zu bewähren. So ist der Grund und das Ziel jeglicher Gemeinde, daß sie Ruhm ihrem Apostel bedeute; sie ist es nur dann, wenn ihr Leben an seine Gestalt in eschatologischem Sinne gebunden ist. Er ist der Mittler und Garant ihres Glaubens. Was sie an Heil und Glauben halten, haben sie durch ihn; was sie an Liebe und Glauben üben, üben sie für ihn. Von Gott und Christus führt nur über den Apostel ein Weg zu den Gemeinden und umgekehrt von den Gemeinden nur durch ihn zu Gott. Erst in solchem Sinne, der die Autorität des Apostels in einem metaphysisch gesetzten Sein begründet, werden mancherlei Bilder und Worte paulinischer Briefe klar und bestimmt. Er ist Priester und alle Völker das Opfer, das durch seinen Dienst auf den Altären der Welt Gott entgegenflammt; er der Mittler des Verlöbnisses, durch den die Gemeinde ihrem Bräutigam Christus verbunden und als „heilige Jungfrau" geschmückt wird, er der Vater, dem die Gläubigen als seine Kinder ihre Existenz schuldig sind, er die Mutter, in dessen „Wehen" sie zum Licht und Dasein ringen. Nicht nur in gelegentlichen Bildern wird solche normative Bedeutung des

---

1) Phil 2 16. 2) So nennt Paulus sie selbst 1 Kor 9 1.

Apostels verhüllt, sondern auch in klaren Worten ausgesprochen. Was den Gliedern der Gemeinde als Aufgabe ihres gläubigen Lebens übergeben ist, läßt sich in dem einen Worte zusammenfassen: „Werdet meine Nachfolger[1])"! Es gilt nicht nur in dem ganz allgemeinen Sinne, in dem jeder sittlich Handelnde dem andern zum Beispiel und Vorbild seiner Tat wird, sondern in dem strengen religiös-metaphysischen Sinn, daß der Träger und Uebermittler solcher religiöser Normen auch ihre wahre und gültige Verkörperung ist:

> „Was ihr gelernt und übernommen habt
> und gehört und gesehen an mir,
> dem handelt nach!" [2])

Darum kann endlich der Apostel in einem ausgezeichneten Sinne „seinem Gott" — und nur er kann von „seinem Gott" reden [3]) — für alles danken, was jeder Gemeinde in Glaube und Liebe geschenkt ist. Es ist niemals ein Dank für das, was die Gläubigen tun, sondern was an ihnen von Gott getan worden ist; und niemals steht hinter solchem Dank nur der Gedanke der Analogie, aus dem der Dankende für die Seligkeit der anderen dankt, die auch ihn beseligt, sondern gleichsam der Genealogie, durch den das den Kindern Geschenkte dem Vater zur Fülle des eigenen Lebens und Glaubens wird.

So ist die Gemeinde in allem ihrem Wollen und Tun, Denken und Sein auf den Apostel als ihr gottgesetztes Maß und ihren Grund gerichtet. Indem sie für ihn da ist, seine Freude und sein Kranz, sein Ruhm und seine Empfehlung, lebt sie Gott und Christus. Aber auch das Umgekehrte gilt, daß dieser Apostel nur für seine Gemeinden da ist und in solcher Entäußerung für andere seinen Beruf und sich selber erfüllt. Dieses „Für andere" trägt nicht nur den Sinn, daß er in seiner Verkündung ihnen die Möglichkeit gläubigen Lebens schenkt, sondern gilt in dem tieferen Sinne, daß in seinem persönlichen Leben nichts ist, was nicht für sie von Bedeutung und für sie hinzugeben gefordert wäre. Nicht nur das Werk des Apostels gehört ihnen, sei es klein oder groß, sondern seine Person; nicht nur der Gehalt, den er verkündet, sondern auch die Art, in der dieser Gehalt erlebt und verkündet wird. Wie sein Danken und Beten allen gilt, so sein Mühen und Leiden, seine Freude und Trauer, seine Not und seine Seligkeit. „Alles um euretwillen", heißt die Devise seines Lebens [4]); und sie ist nicht nur das heroische Beispiel eines persönlichen Wirkens, das sich im Dienst an

---

[1]) Phil 3 17; vgl. meinen Kommentar z. St.

[2]) Phil 4 9.

[3]) Phil 1 3; vgl. meinen Kommentar z. St.

[4]) 2 Kor 4 15.

anderen verzehrt, sondern auch diese restlose Hingabe ist sachlich gefordert und sachlich begründet. Das schon angeführte Wort: „Ich habe mehr gearbeitet als sie alle; nicht aber ich, sondern die Gnade Gottes, die mit mir ist" weist einen klaren Weg. Denn was heißt es, daß die Gnade Gottes gearbeitet habe? Das Wort löst alle Arbeit und allen ihren Erfolg von der Person des Paulus und wertet beides als Werk göttlicher Macht. Es prägt damit auch den Charakter dieses Apostels aus, der nichts anderes ist als leib- und formgewordene Sachlichkeit. In solcher Bestimmung schließen sich zahlreiche andere Aussagen an, deren klarste und reinste im Galaterbrief diese ist: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir" [1]). Sie macht das Dasein Christi zu dem einzigen Grunde der Existenz dieses seines Apostels. Aber es ist auch nicht gleichgültig, daß hier „in mir" steht; es erweitert an keiner Stelle sich zu einem „in uns", sondern kennt nur das Gegenüber eines „Christus in euch". So wird deutlich, daß die Existenz der Gemeinde und die des Apostels durch eine übergreifende Gesetzlichkeit zusammengehalten und ermöglicht wird, die „Christus" heißt. Wie jene durch diese Gesetzlichkeit zum „Leibe Christi" metaphysisch bestimmt wird, so Paulus zu dem Apostel Christi, und beide sind durch diese Bestimmung einander verpflichtet zu gegenseitigem Dienst. Durch sie wird dem Apostel die Gemeinde zu dem vergrößerten Beispiele seiner Existenz, und der Gemeinde der Apostel zur Darstellung ihres eigenen Wesens und ihrer eigenen Wahrheit. Noch tiefer geht diese Gleichheit: Wie die Gemeinde „heilig ist, um heilig zu werden", so ist er Apostel, um Apostel zu werden. Was beide sind und haben, halten und sind sie allein in der unlöslichen Doppelheit von Gabe und Aufgabe. Aber auch ein Unterschied besteht; alles Sein und Leben der Gemeinde besteht nur durch Christus und seinen Apostel, aber das Sein dieses Apostels besteht allein durch Christus. Die Gläubigen sind ihm ihre religiöse Existenz schuldig, er allein Gott, der ihn zum „Knechte Christi" erkoren hat.

So ist denn die Stellung des Apostels doppelt gerichtet. Er ist vor Gott und Christus Repräsentant der Gemeinden und vor seinen Gemeinden der Repräsentant Christi. Um der Ferne willen, in der alles geschichtliche Wesen zu der Herrlichkeit des erhöhten Herrn steht, aber auch um der Nähe willen, in der Apostel und Gemeinde „in Christo" leben und wirken, sind vor ihm beide zu engster Gemeinsamkeit

[1]) Gal 2 20.

verbunden; ja, man wird noch weiter gehen müssen. Denn auch die Berufung des Apostels hat ihre letzte Bestimmung nicht in sich, sondern in dem Gedanken und der Tatsache der Gemeinde. Für dieses letzte Ziel ist das Dasein und Wirken des Apostels nur ein Durchgangspunkt, notwendig, solange die Parusie noch nicht eingetreten ist, aber eben darum nur in dieser letzten Frist begründet. Eine Andeutung dessen liegt in dem bekannten Wort, daß „der Tod" in uns wirke, das Leben aber in euch" [1]). Darum kann Paulus seinen Gemeinden schreiben wie einer Instanz, der gleiches Recht und gleiche Gnade gebührt; er kann ihr seine Gedanken über das Evangelium vorlegen, ihr zu begründen und zu beweisen trachten, was letztlich jeden Beweis von sich weist, und dennoch mit der unumschränkten Autorität eines Apostels entscheiden und richten: „So verkünden wir und so seid ihr gläubig geworden" [2])!

Denn es bleibt dabei, daß eben dieser Apostel die von Gott bestimmte Mitte ist, durch die Christus zu seinen Gemeinden spricht. „Ihr habt mich aufgenommen wie einen Engel Gottes, wie Christus Jesus" [3]). Dieses Wort, im Ueberschwang der Sorge und Liebe gesprochen, setzt zum mindesten die Möglichkeit voraus, daß der Apostel den Gläubigen wie Christus Jesus werden kann. Und diese Möglichkeit ist aus der gesamten Anschauung heraus notwendig, die den paulinischen Begriff des Aposteltumes trägt. Er ist nicht allein „Gesandter und Herold seines Herrn" [4]), dem in der Fremde Vollmacht und Autorität gebührt wie jenem in seiner himmlischen Heimat, sondern er ist in dem Plane Gottes der Fortsetzer dessen, was in Christus begonnen ward. Dort ist die Versöhnung von Gott und Welt gesetzt, hier das „Amt der Versöhnung" [5]), dort die gottgesetzte Wirklichkeit der Vollendung, hier das Wort von dieser Wirklichkeit. Christus und Apostel gehören also zusammen wie der Sinn zum Wort, wie der Gehalt zur Gestalt; und Christus in den Gläubigen zu „gestalten", ist ja ein Wort, das gerade Paulus von seinem Wirken gebraucht hat [6]). Dann ist es aber notwendig, daß dieser Apostel in strengem Sinne darstelle, was in Christus gesetzt ist. Diese Darstellung kann sich nicht auf das Werk der Verkündung beschränken, wie auch die Wirklichkeit Christi sich nicht in dem Wort des Glaubens erschöpft. Vielmehr muß die Totalität dieses apostolischen Lebens auch die Totalität des Daseins Christi widerspiegeln. Es ist eine Art von imitatio Christi, aber sie trachtet

[1]) 2 Kor 4 12. [2]) 1 Kor 15 11. [3]) Gal 4 14. [4]) 2 Kor 5 20.
[5]) 2 Kor 5 19. [6]) Gal 4 19.

nicht nach persönlicher Verbundenheit mit dem Herrn, um sich zu erfüllen, sondern nach der Erfüllung eines konkreten göttlichen Auftrages, weil sie ihm verbunden ist.

Welcher Art ist aber diese Totalität Christi? Es ist „das Kreuz", das den Gläubigen „Gotteskraft und Gottesweisheit" ist [1]), d. h. das Ineinander von Göttlichkeit und Menschlichkeit, von Stärke und Schwachheit, von Herrlichkeit und Leiden. So ist denn auch das Apostelturn des Paulus von diesem Ineinander getragen. In einer Fülle von persönlichen Bekenntnissen durchziehen diese jubelnden Paradoxien die Briefe des Paulus. Sie sind mehr als nur der erschütternde Ausdruck eines menschlichen Lebens, das sein Werk vollendet, ob es auch in Not und Tod sich verzehrt; sie sind das Zeichen einer göttlichen Notwendigkeit, aus der auch die persönliche Krankheit des Paulus zu einem Zeichen göttlichen Sinnes und göttlicher Wirklichkeit wird: „Meine Kraft wirket in Schwachheit" [2]). Diese Notwendigkeit ist nichts anderes als die Folge jener mit dem Begriff des Glaubens gesetzten Metaphysik, durch die alle Geschichte dem Glauben, alles Weltliche und Menschliche dem Göttlichen widerstreitet, um in der göttlichen „Versöhnung" dieses Widerstreites die alle Geschichte und Welt überwindende und liebereich vollendende Macht Gottes zu erfahren und im Glauben darzustellen.

So gehört also beides zum Begriff des Apostels, Leiden und Verkünden:

> „Allenthalben tragen wir das Sterben Jesu am Leibe,
> daß auch das Leben Jesu offenbar werde an unserem Leibe.
> Denn immer werden wir Lebenden in den Tod gegeben um Jesu willen,
> daß auch das Leben Jesu offenbar werde an unserem sterblichen Fleische" [3]).

Man könnte auch an dieser Stelle noch versucht sein, zwischen dem Amt, das solche doppelte Gabe und Aufgabe in sich hält, und der Person, die beides in einem Leben voller Leiden trägt, einen feinen Unterschied zu setzen. Er wäre dennoch gerade hier unmöglich; denn jenes Amt und diese Person stehen unter eschatologischen Gedanken. Mit der Parusie ist beides vollendet; und nicht eher ist diese Parusie möglich, als bis das Amt der Verkündung und des Leidens erfüllt ist. Nicht eine unendliche Strecke in Zeit und Geschichte liegt vor dem Apostel, sondern eine überschaubare Spanne, die mit seinem Leben auch das Leben aller Welt und Menschen begrenzt. Es gibt für diesen

---

[1]) 1 Kor 1 24. [2]) 2 Kor 12 9. [3]) 2 Kor 4 10 f.

Sachverhalt kaum ein bezeichnenderes Wort als das des Kolosserbriefes [1]):

So freue ich mich denn in meinen Leiden für euch
und erfülle das Maß der Leiden Christi in meinem Dasein
für seinen Leib, d. h. für die Gemeinde,
der gerade ich zum Diener ward
nach Gottes Rate, der mir übergeben worden,
an euch das Wort Gottes zu erfüllen."

Erfüllung des Wortes und Erfüllung des Leidens — das sind die Worte, die mit dem Dasein auch das Amt des Paulus bestimmen. Wie dem Leiden Christi noch die Fülle gebricht, gerade weil es alle Fülle in sich faßt, so dem Worte Gottes, das dennoch in sich vollendet ist. Denn der Begriff der Erfüllung umschreibt nur die Notwendigkeit, daß was in Christus einmal und ewig gesetzt ist, für alle Welt offenbare Tatsache werde. Wenn beides durch den Apostel geschehen ist, dann ist auch nach „dem Rate Gottes" das Ende und die Vollendung da. So bildet das leidvolle Dasein und das worthafte Wirken des Apostels die verbindende Mitte, die von dem geschichtlichen Leben Christi zu seiner Parusie hinüberreicht. Und diese Mitte zu sein, ist dem Apostel ein Moment in dem göttlichen Rate, der die Geschichte der Welt zu ihrem letzten und göttlichen Ziele leitet. So ist er und nur er in einem ausgezeichneten Sinne durch Leiden und Verkünden der Apostel Christi nach dem Willen Gottes für die Welt, und sein Amt und seine Person sind unlöslich eines. Von der Höhe dieses Bewußtseins wird dann noch einmal die tiefe Verbundenheit mit allen Gläubigen offenbar. Gerade weil er allein unter den eschatologischen Zeichen eines göttlichen Rates steht, ist er und kann er nichts für sich sein, sondern ist „alles um euretwillen". Er hat nur empfangen, um weiter zu reichen; er wird der Arme, um viele reich zu machen, aber gerade in diesem „Nichtshaben" „behält er alles" [2]).

Noch ein letztes Moment liegt in diesen Gedanken, das zur Bestätigung dienen kann. Wenn in aller „Einsamkeit" des Apostels nichts anderes zum Ausdruck kommt als seine unlösliche Gebundenheit an Gemeinde und Welt, so ist dennoch nicht der Bestand der Gemeinden das letzte Ziel seines Daseins und Wirkens. Wohl gilt es „an euch das Wort Gottes und für euch das Leiden Christi zu erfüllen"; aber dieses

---

[1]) Kol 1 24 f.; vgl. meinen demnächst erscheinenden Kommentar z. St., wo die nähere Begründung der Interpretation gegeben ist.

[2]) 2 Kor 6 10.

Wort und dieses Leiden bestehen in eigener göttlicher Wahrheit, und diese Gläubigen leben nicht um ihret-, sondern um Gottes und Christi willen. So ist dieses Amt der Erfüllung letztlich auch nicht mehr an den Gläubigen interessiert, sondern daran, daß das Wort verkündet und Christus verherrlicht werde oder genauer, daß „durch viele der Dank überfließe zum Ruhme Gottes“[1]). Aus diesem letzten Ziele begreift es sich, daß Paulus nur selten seine Aufgabe dahin bestimmt, „Gläubige zu gewinnen“, sondern vor allem darin, „seinen Sohn zu verkünden“. Damit wird noch einmal die Einzigartigkeit seiner Stellung wie gleichzeitig ihre Gleichartigkeit mit der aller Gläubigen von einer neuen Seite her deutlich. Es ist ein Erfordernis des Glaubens, überall zu bekennen; und jedem Gläubigen ist die unabweisliche Pflicht auferlegt, an seinem Orte und zu seiner Zeit „das Wort zu reden“ [2]). Paulus hat auch diese Pflicht des Bekennens durch ein alttestamentliches Wort ausdrücklich begründet: „Wie denn geschrieben steht: Ich glaube, darum rede ich“ [3]). Und glauben heißt „mit dem Munde bekennen: Herr ist Jesus Christus“. Aber wenn alle Gläubigen für sich diese Pflicht tragen, so trägt er sie allein für alle Völker. Ist dort der stille und verborgene Kreis des persönlichen Alltages der Raum, in dem sich diese Pflicht des Bekennens auswirkt, so ist es hier die Oeffentlichkeit der ganzen Welt in allen ihren Zonen. Diese Unterscheidung ist gewiß zunächst ein Unterschied der größeren oder geringeren Wirkung, der größeren oder geringeren Stärke, mit denen dieses Bekenntnis laut wird; aber sie ist ebenso von Gott gesetzt und darum prinzipiell und absolut. Denn der Raum, in dem sich der Triumph Christi erfüllt, ist nicht nur das Herz des gläubigen Ich, auch nicht nur der Kreis dieser einzelnen oder aller Gemeinden, sondern ist die Totalität der Welt. Wie das Werk Christi in seinem geschichtlichen Dasein „für die Welt“ bestimmt, wie das eschatologische Kommen Christi ein Kommen zur Welt ist, so ist auch das Wirken und Leben des Apostels, das die Frist zwischen jenem vergangenen und diesem künftigen Geschehen „erfüllt“, ein Verkünden und Leiden „für die Welt“. In allen diesen Momenten verwirklicht sich nur das letzte Ziel, das in allem verborgen, auch in allem offenbar ist und einst offenbar wird: „daß Gott sei alles in allem“.

---

[1]) 2 Kor 4 15. [2]) Phil 1 14. [3]) 2 Kor 4 13.

SCHLUSS

Kaum eine urchristliche Schrift ist von der unwiederholbaren Lebendigkeit einer Persönlichkeit so reich erfüllt wie jeder der paulinischen Briefe. Ihre Worte scheinen den Hauch der flüchtigen Stunde, in der sie gesprochen, und den Schlag des vergänglichen Herzens, von dem sie getrieben sind, fühlbar zu bewahren. Diese zuckende Leidenschaftlichkeit des Denkens und Fühlens ist oft betont. Was ihr aber ein Gewicht gibt, dessen Schwere nicht immer zur Genüge erwogen wurde, ist dieses, daß alle „unsystematische" Einmaligkeit des gläubigen Erlebens aus letzten sachlichen Gründen quillt. Je lockerer und loser die Worte gefügt zu sein scheinen, um so fester ist ihr Sinn in e i n e m Problem beschlossen, das dem Leben und Werk des Apostels Richtung und Einheit gibt. Es ist das Problem von der Möglichkeit und Wirklichkeit religiöser Offenbarung überhaupt. Möglich ist Offenbarung, wenn sie einen absoluten Gegensatz zwischen der Wahrheit göttlichen Wirkens und der Wirklichkeit menschlicher Wahrheit metaphysisch setzt und zugleich in dem von ihr begründeten Glauben überwindet; es ist ihre eschatologische Bestimmtheit. Wirklich ist diese Offenbarung, wo an einem gegebenen Bestande der Geschichte diese offenbarende Tat Gottes gläubig gesetzt ist. So kennt der Begriff der Offenbarung die grundsätzliche Ferne von allen Gegebenheiten geschichtlichen Lebens; er ist und wird gleichsam heimatlos, wie sein Apostel aus Wissen und Wahl heimatlos wurde. Und er sucht zugleich in der Geschichte eine neue Heimat, die er selbst erst schafft, wie Paulus in dem Werk der Mission eine neue Heimat statt der angestammten und unwiederbringlich verlorenen sucht. Die bleibenden und dennoch überwundenen Gegensätze dieses religiösen Begriffs scheinen aufs genaueste den Gegensätzen zu entsprechen, die in dem Leben und den Briefen des Paulus überall spürbar, dennoch nur die nicht zu zerstückelnde Einheit seines Glaubens und Denkens enthüllen.

Es ist ein Problem gläubig theologischen Denkens, das dem Apostel die Kraft seines Werkes und den Sinn seines Lebens gibt. Das bedeutet,

daß es sich ihm um die metaphysische Begründung der eigenen wie aller Existenz, nicht so sehr um die gläubige Erfahrung handelt. Die Frage der göttlichen Wahrheit, wie sie seit alter Zeit im jüdischen Glauben lebte, wird von ihm mit neuem Sinne gestellt, nicht die Frage der menschlich-gläubigen Gewißheit. Wohl sind beide Fragen letztlich nicht voneinander zu trennen, und immer ist das Problem der religiösen Objektivität auch das der gläubigen Subjektivität. Aber die sachliche und geschichtliche Bedeutung des paulinischen Denkens ruht in der Strenge, mit der die metaphysische Bestimmtheit jedes gläubigen Verhaltens begründet und befestigt wird. Aus ihr heraus hat er den Kampf um das Gesetz aufgenommen und seine religiöse Geltung zugleich verneint und behauptet; aus ihr heraus hat er den Begriff des Glaubens als ein menschliches Wirken und göttliches Gewirktwerden zugleich geprägt, aus ihr heraus hat er die eschatologische Richtung auf den Tag Christi als die einzige gläubige Möglichkeit jedweden Daseins festgehalten.

In solchen Gedanken ist vielleicht das gesamte Urchristentum mit seinem größten Apostel gleichgesinnt, und es ist wichtig genug, diese Einheit theologischer Anschauung klar zu erfassen. Wenn dennoch seine Gestalt und sein Denken sich in deutlichen Zügen von diesem gemein urchristlichen Grunde und Hintergrunde abhebt, wenn diese Sonderung auch geschichtlich zu leidenschaftlichen Kämpfen zwischen den innig verwandten Größen geführt hat, so wird ein besonderes Moment gefordert, das diese Scheidung begründet. Es ist der Begriff einer gläubigen oder, um es mit paulinischen Worten zu sagen, einer heiligen Gemeinde. Er ist nicht ein Anderes neben dem der Offenbarung, sondern beide sind aufeinander bezogen wie Gegenstand und Vollzug; er ist darum auch der ältesten Urchristenheit von Anfang an vertraut. Aber wie Paulus den Gedanken der Offenbarung in seiner von allem Geschichtlichen gelösten Gültigkeit schärfer erfaßt hat, so auch den der Gemeinde. An diesem wiederholt sich also von der Seite der Setzung her das gleiche Problem, das dort von der Seite der Geltung her bestimmt war. Die Gemeinde ist darum in ihrem konkreten geschichtlichen Bestande von dem Begriff der Offenbarung gefordert; ihr Dasein ist der Sinn der religiösen Wahrheit, die in der Offenbarung gesetzt ist, und ist deshalb göttliche Gabe und menschliche Aufgabe zugleich. So steht die Gemeinde da als der mächtige Hort, in dem alle Wahrheit und Wirklichkeit des Glaubens mit unbesieglicher Gewalt gesetzt und zu setzen ist. Sie weiß sich als den einzigen, an keinerlei

Bedingungen mehr gebundenen Ort, aus dem das Ganze der Geschichte und der Welt getragen und bewegt wird.

So prägt und trägt Paulus im Urchristentum rein und stark den metaphysischen Begriff einer Kirche, die als geschichtlich existierende auch in und durch Gott existiert. Sie scheint auch hier schon an manchen Stellen sich dogmatisch zu verfestigen, wie auch die metaphysische Gegenständlichkeit der Offenbarung sich bisweilen wie in eigenem, von dem Akt gläubiger Setzung gelösten Bezirk zu sichern trachtet. Dennoch ist für Paulus der Begriff der Gemeinde nicht ein dogmatisch letzter Begriff. Denn wie der Gedanke der Offenbarung, so ist auch er eschatologisch gerichtet, und das bedeutet, daß wenn gleich in ihm Prinzip und Tatsache religiöser Geltung und Setzung eines sind, dennoch in solcher Einheit der Gegensatz zwischen beiden nicht stumm geworden ist, den Gott oder Christus allein auszugleichen vermag und in Bälde ausgleichen wird. So sind auch die Tatsache und der Begriff der Gemeinde nur vorläufig und Gott und Christus allein die Wahrheit und Wirklichkeit gläubigen Lebens. Aber es ist tief bezeichnend, daß Paulus nur diesen unmittelbaren Hinweis von der Gemeinde zu dem ewigen Grunde alles Daseins kennt. Darin wird offenbar, daß auch ihm der Gedanke Gottes noch nicht in seiner unlöslichen Beziehung auf das gläubige Ich bewußt wurde. Gemeinde und Gott, Welt und Gott sind die Glieder dieser gläubigen Korrelation, aus der das Bekenntnis quillt: Gott alles in allen; in ihre Ordnung ist der Gedanke des Ichs wohl eingefügt, aber damit noch nicht in der Ursprünglichkeit seiner Einzigkeit begriffen, durch die auch jene Korrelation erst möglich wird. Es ist die Folge solcher Bestimmungen, daß der Gedanke der Gemeinde in tiefem und neuem Sinne der Geschichte verbunden wird. Er greift über den Anfang alles Geschehens zurück und über das Ende alles Daseins hinaus; er ist die religiöse Mitte aller irdischen Existenz und rundet ihren Lauf zu dem Kreis, aus dem der Preis Gottes in Ewigkeit erschallt. Darin bleibt nicht selten verhüllt, daß solches Geschehen Gottes in Gemeinde und Welt in dem bewegten gläubigen Herzen den grundsätzlich letzten Ort seiner Erfüllung findet; aber es ist auch der Gemeinde die Pflicht und die Macht übergeben, sich als die Mitte alles Lebens und Wirkens auch geschichtlich durchzusetzen und zu behaupten.

In dem Ganzen dieser theologischen Anschauung sind geschichtlich die gleichen Probleme faßbar, die der jüdische Glaube in dem Gang seiner vorchristlichen Entwicklung erarbeitet hat. Sie erscheinen wohl

überall in der vielfältigen Bewegung des Urchristentums, welche an ihrem Teile nur den Reichtum der Fragen und Antworten spiegelt, die noch nicht bis zum Letzten geklärt im Judentum um Eindeutigkeit und Klarheit ringen. Was dem paulinischen Denken die unterscheidende Prägung verleiht, ist dieses, daß in ihm eine spezifisch pharisäische Dogmatik verwandelt zu Worte kommt. Ihr ist der Apostel die wache Bewußtheit theologischer Reflexionen schuldig, ihr die glühende Inbrunst gläubigen Wirkens und Lebens. Aus ihr ist das Problem des Gesetzes ererbt, in ihr die Bedeutung des Begriffs der Gemeinde begründet. Wie dem Pharisäismus der Gedanke gläubigen Erkennens nur ein Mittel ist, um die Wahrheit des Erkannten im Handeln darzustellen, so dem Apostel alles Denken und Begreifen oder genauer alles von Gott Begriffen-werden, um es in gläubig-sittlicher Tat zu verwirklichen. Wenn das Problem des Glaubens in der Urgemeinde die Form neu gewinnt, in der es unter den „Stillen im Lande" lebte, wenn es im Hebräerbrief seinen Ursprung aus einer priesterlich-sadduzäischen Kultustheologie bewahrt hat, so hat Paulus es in der Weite und Tiefe gefaßt, in der es im Pharisäismus intendiert war, und es ist kein Zug seines Denkens, der nicht in Gegensätzlichkeit und Verwandtschaft durch ihn bestimmt wäre.

Wenn also die Grundlagen paulinischer Theologie geschichtlich in dem jüdischen Glauben pharisäischer Provenienz zu suchen sind, so erhebt sich unmittelbar die Frage, welche Bedeutung der sogenannten hellenistischen Form urchristlichen Glaubens zukomme. Sie im Einzelnen zu lösen, ist hier nicht mehr der Ort. Aber das eine ergeben alle Betrachtungen mit voller Deutlichkeit, daß das Problem der Hellenisierung oder Synkretisierung des Urchristentums im paulinischen Denken keinen sachlichen Grund findet. Wohl mögen dem der jüdisch-hellenistischen Diaspora Entstammten Formen und Begriffe seiner religiös bewegten Umwelt sich vielfältig darbieten; aber was sie zu deuten bestimmt sind, sind die alten Fragen jüdischen Glaubens in dem neuen urchristlichen Gewande. Damit wird nur offenbar, daß das Problem hellenistischer Religiosität viel reicher verschlungen ist als man es anzusehen sich gewöhnt hat. Denn es ist unleugbar, daß ihre tiefsten Tendenzen — es sind auch hier letztlich Tendenzen, die metaphysische Bestimmtheit des Glaubens klar zu erfassen — der Form paulinischer Verkündung geheimnisvoll entgegenkamen. Aber diese Verwandtschaft wird erst in nachpaulinischer Zeit als Problem bewußt, und ihre Möglichkeit ruht in dem oft undurchsichtigen Prozeß, in dem in

vorchristlicher Zeit jüdischer Glaube und hellenistisches Denken sich angezogen und abgestoßen haben. In diesem Prozeß hat die jüdische Religion die fast unübersehbare Vielgestaltigkeit ihrer Richtungen empfangen, die mit geläufigen Parteinamen aus der Geschichte Jesu nur dürftig bezeichnet sind. Es ist das Schicksal des Judentums geworden, diese drängende Fülle der Gesichte nicht zur Klarheit einer eigenen unwiederholbaren Gestalt verdichten zu können. Sie hat sie der formenden Gewalt urchristlichen Denkens überlassen müssen und unter dem Druck der äußeren Katastrophen, die sein Leben bis in den Grund erschütterten, der einen und einseitigen Lösung rabbinischen Denkens sich anvertraut.

So begreift sich auch die geschichtliche Einsamkeit des Apostels Paulus. Denn wenn das Urchristentum im ganzen aus nichtpharisäischen Ursprüngen lebte, so ist man genötigt, innerhalb seines Kreises Paulus gleichsam als die mächtigste Verkörperung eines urchristlichen Pharisäismus zu betrachten. Vielleicht wirken in die Auseinandersetzung des Paulus mit der Urgemeinde, verwandelt und gemildert, noch leise die Gegensätze hinein, die den pharisäischen Orden von dem jüdischen „Landvolk" trennen; ein sicheres Urteil ist hier kaum noch möglich. Gewiß aber ist, daß die Gedanken und Kräfte dieser Urgemeinde das paulinische Werk gleichsam in sich aufgesogen und sich anverwandelt haben. Und diese Tatsache steht in geheimer und tiefer Korrespondenz mit der anderen, daß der Pharisäismus zu dem letzten und festesten Hort jüdischen Lebens und Glaubens wurde; je strenger sich dieser in sich verschloß, um so stärker schwindet auch im Urchristentum die Macht der pharisäischen Probleme, die in dem Ganzen des paulinischen Werkes bewahrt waren. Der Kampf um das Gesetz und seine Gerechtigkeit ist schon in naher Folgezeit nicht mehr verstanden worden.

So steht Paulus auf der Schwelle von einem in sich geschlossenen Judentum zu einem sich selbst begründenden Urchristentum. Er hat von sich selbst mit eschatologischem Sinne gesagt, daß er bestimmt sei, an den Völkern „das Wort Gottes zu erfüllen". Das Wort gilt auch in einem tiefen geschichtlichen Verständnis. Denn er hat die tiefen Intentionen, die das pharisäische Ringen um das Problem des Glaubens durchziehen, „erfüllt", indem er die reine metaphysische Bestimmtheit des „Wortes Gottes", des uralten jüdischen und dennoch göttlich neuen urchristlichen, als Sinn und Ziel dieses Ringens begriff. Er hat sie damit von ihrem bisherigen geschichtlichen Träger gelöst

und den „Völkern“ überantwortet. Die urchristliche Gemeinde ist das Werk solcher „Erfüllung“. Wenn sie auch alsbald anderen Fragen und anderen Zielen sich zugewandt hat als Paulus sie kannte, so ist sie dennoch es ihm schuldig, daß sie auf selbstsicherem Grunde existiert und in selbstsicherer Freiheit ihr Leben zu führen vermag. So bedeutet Paulus den großen Uebergang von der Geschichte eines jüdischen Volkes zu der Geschichte einer christlichen Kirche. Seine Gestalt bedeutet die Kontinuität des sachlichen Problems des Glaubens, sein Denken den geschichtlich einmaligen und sachlich notwendigen Fortgang von den Grundfragen jüdischer Religion zu den Grundlagen urchristlicher Theologie.

INHALTSVERZEICHNIS

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen

Lohmeyer
Grundlagen paulinischer Theologie

JAN 10 '30	Case – Sem	APR 17 '30
		JAN 15 '31
	Paul ...	NOV 25 '31
JAN 25 '33	Alfred E. Haefner	FEB 20
	R. Swensen	
FEB 28 '38		MAR 14 '35
		JUL 15 '38
NOV 28		
NOV 20 '40		
	H. Platz	
	Jas. P. Ross	
	J. H. Cobb	

Lohmeyer
Grundlagen paulinischer theologie.

FEB 10 1959 Eisenbeis
FEB 24 1959 5479 Greenwood Ave

RENEWED

FEB 27 1959

6 Prof. Vööbus
Chicago Lutheran Seminary

APR 15 1959 D. Bunge BUNGE
5444 S. Woodlawn